الثقافة والكرامة

حوار بين الشرق الأوسط والغرب



لورا نادر

الثقافة والكرامة

الثقافة والكرامة

حوار بين الشرق الأوسط والغرب

تأليف

لورا نادر

ترجمة

آيات عفيفي

مراجعة

إيمان عبد الغني نجم



الثقافة والكرامة

Culture and Dignity

لورا نادر

Laura Nader

الطبعة الأولى ٢٠١٥م
رقم إيداع ١٠٧٤٩ / ٢٠١٥
جميع الحقوق محفوظة للناشر مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
المشهرة برقم ٨٨٦٢ بتاريخ ٢٦ / ٨ / ٢٠١٢

مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة
إن مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره
وإنما يعبِّر الكتاب عن آراء مؤلفه
٥٤ عمارات الفتح، حي السفارات، مدينة نصر ١١٤٧١، القاهرة
جمهورية مصر العربية
تليفون: ٢٢٧٠٦٣٥٢ ٢٠٢ + **فاكس:** ٣٥٣٦٥٨٥٣ ٢٠٢ +
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: http://www.hindawi.org

نادر، لورا.
الثقافة والكرامة: حوار بين الشرق الأوسط والغرب/تأليف لورا نادر.
تدمك: ٩٧٨ ٩٧٧ ٧٦٨ ٢٩٣ ٠

١-الثقافة: مقالات ومحاضرات
٢-السياسة: مقالات ومحاضرات

أ-العنوان

٣٠١,٢٠٤

تصميم الغلاف: وفاء سعيد.

المحتويات

تقديرًا لدونالد كول وثريا التُّركي،

العالِمَين الرفيعي الطراز في إثنوجرافيا الشرق العربي،

وإحياءً لذكرى أنتوني شَديد،

الصحفي الذي تمتع برؤية عالم إثنوجرافيا

شكر وتقدير

إن الاعتراف بفضل كلٍّ الزملاء والطلاب وأفراد العائلة وغيرهم ممَّن أَثْرَوا فهمي وإدراكي على مدار السنين لعالَمٍ بلا حدود — هو إطار عملي — ليس أمرًا يسيرًا. تبدأ الرحلة بالدعوتين اللتين تلقَّيتُهما من الجامعة الأمريكية في القاهرة لإلقاء المحاضرات التي تشكِّل لبَّ هذا الكتاب؛ وفي القاهرة حظيتُ بدفء وكرمِ ضيافةِ كلٍّ من ثريا التُّركي ودونالد كول ونيكولاس هوبكنز ونوال حسن، أما المصريون الذين التقيتُهم خارج أبواب الجامعة — مثل وزير الطاقة، والسيدة سوزان مبارك التي درَسَتِ الأنثروبولوجيا في الجامعة الأمريكية، والصحفي جمال نكروما وغيرهم — فقد أَثْرَوا فهمي للأحداث السياسية في مصر المعاصرة، ووسَّعوا مداركي بشأنها.

وتلقَّيتُ فضلًا عن ذلك دَعْم كلٍّ من مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة كاليفورنيا في بيركلي ولجنة الأبحاث في إعداد المخطوطة الأوَّلية للكتاب. أيضًا استضافَتْني كنيسة روثكو لإلقاء خطابي حول حقوق الإنسان، الذي رُحِّب بنشره فيما بعدُ في البرازيل. وأذكر جهد زميلي ريك بينكستون — أستاذ الديناميكيات الثقافية — في متابعة مقالي بعنوان «الاستشراق والاستغراب ومفهوم المرأة» (المُعاد إصداره كفصلٍ رابعٍ لهذا الكتاب) حتى نشره في بلجيكا، وهو مقال اعتُبِر حينها «مثيرًا للجدل» في الولايات المتحدة. أيضًا ساهَمَ محمد حمدوني عَلَمي بصورة الجامع الأموي الكبير في دمشق، التي التقَطَها عام ٢٠٠٧م، لتكون غلافًا للطبعة الإنجليزية للكتاب.

فيما يتعلَّق بالفصل الرابع من الكتاب، لا بد أن أتقدَّم بالشكر لكلٍّ من أندريه سيرسوك، وسيتيني شامي، وجو-آن مارتن، وصِدِّيقة عَرَبي؛ لما قدَّموه لي من مساعدة هائلة في البحث في الموضوعات المقارَنَة والنقاش حولها. وجدير بالذكر أن الحاجة

لاستكشاف فكرة الاستغراب تبلورت في ذهني للمرة الأولى أثناء مناقشةٍ مع الأستاذ الجامعي أشرف غني من جامعة جونز هوبكنز. ولا أغفل التعليقات القيِّمة التي تلقَّيتُها من الأساتذة مُنذِر كيلاني وسهير مرسي وجيتا ديبيرت، بالإضافة إلى الحضور في كلٍّ من جامعات كاليفورنيا ديفيز، وكاليفورنيا بيركلي، وأوكلاند، وهارفرد، وكليات كليرمونت، ومؤسساتٍ أكاديميةٍ أخرى عرضتُ فيها هذه الأفكارَ.

على مدار سنوات عملي في بيركلي، كنتُ المشرف الرئيسي على أطروحات لأكثر من عشرة باحثين يعملون في الشرق الأوسط: غلام رضا فاضل (إيران)، ودونالد كول، وثريا التُّركي، وصِدِّيقة عَرَبي (السعودية)، وجون روزنبيرجر، وكاثي ويتي، وأسامة دوماني (لبنان)، وسيتيني شامي (الأردن)، وجون ستار، وأيفر بارتو (تركيا)، وأندريه سيرسوك (فرنسا)، وراشيل شين (إسرائيل)، ونيل جابيان (سوريا)، ومونيكا إبينجر (أوكرانيا)، وقد تعلَّمت منهم جميعًا.

ولا أنسى زملائي إليزابيث كولسون، وروبرتو جونزاليس، وسلوى مقدادي، وطلَّابي السابقين صِدِّيقة عَرَبي، وسيتيني شامي، وأيفر بارتو، وأندريه سيرسوك، ومَيسون سُكَّرية، وألبيرتو سانشيز، وروبرتو جونزاليس (وقت أن كان طالبًا)، ومونيكا إبينجر، وكريس إبدو، وغيرهم الذين قرءوا الكتابَ وبحثوا فيه وقدَّموا تعليقاتهم الناقدة له، وكان أشد النقاد قسوةً هم كلير نادر، ورالف نادر، وطارق ميليرون؛ ففرضوا البساطة في الأسلوب، ولم يتهاونوا في قبول أي قدر — ولو كان هيِّنًا — من التعميم. أذكر كذلك كلًّا من سوزان كالبيستري وديفيد ماكفارلاند من مكتبة ماري آند جورج فوستر، اللذين كانَا على أهبة الاستعداد لتقديم مساعدتهم بسُبُل لا تُعَدُّ ولا تُحصَى. ولا بد أن أقرَّ بالعرفان لكلٍّ من شيرلي تيلور، وطارق ميليرون، وستيفن كيرتيس لمساعدتهم في تحرير الكتاب؛ وكاثلين فان سيكل لِمَا أبدَتْه من صبر في طباعة وإعادة طباعة نُسَخ كثيرة من الكتاب؛ وكريس إبدو لصموده حتى النهاية؛ ومحرِّرتي روزالي روبرتسون التي لا يغيب عني دعمها وبشاشتها؛ والقرَّاء الثلاثة المجهولي الهوية الذين أفادوني بتعليقاتهم التشجيعية.

تمهيد

أرسى علماء الأنثروبولوجيا الثقافية عِلْمهم باعتباره فرعًا قائمًا بذاته بين العلوم منذ قرن ونصف من الزمان، من خلال صياغة تقليد تاريخي يقوم على الملاحظة الشاملة لشعوب أجنبية — من منظور القائمين بالملاحظة — إما باختلاف أعرافها وممارساتها، أو باختلافات أخرى أقل وضوحًا. ومن خلال هذا الفحص الدقيق لإحدى الثقافات الأخرى، ربما تتأتَّى القدرة على إدراك واستيعاب عِزِّها وكرامتها؛ أي استيعاب كيف يمكن لثقافة مشتركة أن تخدم أحد الشعوب، وكيف تواصِل خدمته، أو التعرُّف على النقطة التي قد تنهار عندها تلك الثقافة، ومن ثم تعرِّض أفرادها لألوان صغُرَت أو عظُمَت من إهدار الكرامة. لكن الثقافات ليست بسيطةً تتغيَّر في عزلة عن العالم كأنما هي وحدات منفصلة؛ لذلك وجب على عالِم الأنثروبولوجيا دراسة العناصر التي تنتشر سريعًا بين الجماعات الثقافية وعبر المناطق الجغرافية. وفي السياق نفسه، يخاطر القائم بالملاحظة باستخدام معايير تخيُّلية — غالبًا ما تكون مصبوغة بصبغة مثالية نابعة من المجموعة الثقافية التي ينتمي إليها — من أجل عقد مقارنات لا علاقةَ لها بعالم الواقع الغارق في الفوضى. وخلال سنوات عملي المتعلِّق بالشرق العربي — التي امتدَّتْ على مدار نصف قرن من الملاحظة الميدانية والتدريس وإلقاء المحاضرات والكتابة — لاحظتُ درجةً من الانغلاق الفكري، يُشار إليه أحيانًا بالتعصُّب العِرقي، الذي زادت حدَّته مع ازدياد تورُّط الولايات المتحدة وأوروبا في شئون العالم العربي، ومحاولتهما تعريف الشرق مقارَنةً بمجتمعَيْهما. وهذا الكتاب محاولة مني لتقديم تصنيف أنثروبولوجي أو فهْمٍ لما تعنيه جودة ملاحظاتنا لثقافتنا وكرامتنا، ومدى الدقة التي يجب أن تتوافر في عمليةِ استكشاف أي ثقافة حتى يتسنَّى لنا استيعابُ أيِّ كرامةٍ إنسانية أخرى مقارَنةً بكرامتنا نحن.

وقد شمل عملي المتعلِّق بالشرق العربي عملًا ميدانيًّا في جنوب لبنان عام ١٩٦١م، وعملًا ميدانيًّا في المغرب عام ١٩٨٠م، وتدريس مقدمة حول الشرق الأوسط في جامعة كاليفورنيا في بيركلي لما يزيد على عشرين عامًا، وكتابات نقدية لكتب، وكتابة مقالات، وتلبية دعواتٍ لإلقاء محاضرات عامة وإجراء لقاءات إعلامية حول نطاق واسع من الموضوعات، غالبًا ما كانت مدفوعةً بالحاجة العاجلة للتصدِّي لحالة الجهل العام بين رفاقي من الأمريكيين. وتناوَلَت تلك المحاضرات واللقاءات وضْعَ المرأة، والعنف، والإرهاب، والشريعة الإسلامية، وبوجه أعم ثقافة الشرق الأوسط بما فيها من جغرافيا، ولغة، وروابط دم، ومزارعين مستقرين، وبدو رُحَّل، وغير ذلك. أيضًا سافرتُ إلى مصر تلبيةً لدعوات وصلَتْني لإلقاء سلسلة متميزة من المحاضرات في الجامعة الأمريكية بالقاهرة في بداية عام ١٩٨٥م، ومرة أخرى عام ٢٠٠٥م، وتمثِّل هذه المحاضرات لبَّ هذا الكتاب. دارت المحاضرات الأربع الأولى حول السلطة واستخدامات الأيديولوجيات كوسيلة لإرساء الاستقرار، وأيضًا بذور اللاعنف في الشرق الأوسط بالرغم من الأنماط السائدة عن عنف الشرق، ثم سياسات الطاقة والمعارف المتخصصة العاملة في الولايات المتحدة، وأخيرًا محاضرة ختامية حول السيطرة الخفية، أو ما أطلقت عليه فيما بعدُ مسمى «عمليات السيطرة». وقد رسَمَتْ هذه المحاضرات إطارًا لتحليل ديناميكيات السلطة في العالم المعاصر، الذي غاب عنه السلام منذ زمنٍ في أعين العرب والأمريكيين. بعبارة أخرى: تناولَتِ المحاضراتُ موضوعاتٍ يمكن اعتبارها مهمةً للعرب والولايات المتحدة فقط، غير أنها موضوعات تحظى باهتمامٍ عامٍّ، ومن شأنها أن تنوِّر بصائرنا عند التفكير في مسألة الثقافة والكرامة.

انبثقَتْ محاضرتي حول الطاقة من تقرير كنتُ قد كتبتُه للأكاديمية الوطنية للعلوم عام ١٩٨٠م ونُشِر بعنوان «خيارات الطاقة في مجتمع ديمقراطي»، وسلسلة من المقالات التي تبعته حول سياسات الطاقة في الولايات المتحدة. أما مقالي حول السلطة، وهو موضوع الدورة التدريبية التي أُدرِّسها لطلبة الجامعة بعنوان «عمليات السيطرة»، فقد رُوجِع فيما بعدُ ونُشِر في مجلة «كارَنت أنثروبولوجي» عام ١٩٩٧م تحت عنوان «عمليات السيطرة: دراسة المقوِّمات الديناميكية للسلطة». وتتأصل الأفكار المتعلِّقة ببذور اللاعنف في الشرق العربي في كثير من الإصدارات؛ منها على سبيل المثال «تطبيع الاختلاف ونماذج التعايش»، المنشور في كتاب آر بينكستِن وإي بريكلر «العنصرية في المناطق الحضرية في أوروبا» الصادر عام ٢٠٠٦م. ونظرًا لأن مسألة اللاعنف والعنف موجودة باستمرار في منطقة الشرق العربي اليوم، فقد ضممتُ هذا الموضوعَ إلى بحث سابق لم يسبق

نشره، كنتُ قد عرضتُه في أحد المؤتمرات بالسعودية حول السيطرة الاجتماعية في حالات التجمُّعات مثل مواسم الحج.

لقيَتْ سلسلةُ المحاضرات التي ألقيتُها في القاهرة عام ١٩٨٥م ردودَ أفعال إيجابية، وقد كشفت مشاركة الحضور عن اهتمامهم فورًا بموضوع بذور اللاعنف في العالم العربي، بينما تسبَّبت المحاضرةُ الخاصة بالطاقة في مواجهة غير متوقَّعة بين اثنين من المصريين؛ أحدهما عالِم معارض للطاقة النووية، والآخَر مهندس في مجال الطاقة النووية، وقد اختلفَا حول الطاقة النووية وسياسات الطاقة. علَّمتني هذه الخبرات الكثيرَ حول آليات السيطرة في الثقافة الفكرية المعاصرة في إحدى الجامعات الأمريكية بالخارج؛ حيث يُلِمُّ الخرِّيجون — من منطلق رغبتهم في المعاصَرة وتحقيق مزيدٍ من التطوُّر — بعالم العولمة المعاصر أكثر من إلمامهم بتاريخهم وعاداتهم. وعلى هذه الحال، فإن هذه الجامعات لا تختلف اليومَ عن الجامعات الأمريكية داخل الولايات المتحدة.

شهدت الفترة من ١٩٨٥م وحتى ٢٠٠٥م ميلادَ قرن جديد؛ إذ وقعت إبَّانها أغلب الأحداث التي تعاقبَتْ بين الولايات المتحدة والعالم العربي الإسلامي، متمثِّلةً بالأساس في الحروب الإمبريالية: حرب الخليج الأولى التي شنَّها الرئيس جورج بوش الأب في ١٩٩٠–١٩٩١م، والحرب على أفغانستان عام ٢٠٠١م، والغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣م، وعمليات الاحتلال الأمريكية المتواصلة. وقد رأى بعض المراقبين هذه الأحداث باعتبارها صدعًا في العلاقات، في حين رآها الكثيرون داخل إطار سلسلة من الحروب المقدَّسة مَنشؤها الحروب الصليبية (١٠٩٦–١٢٧٠م)، إن لم يكن قبل ذلك. وهنا يُذكِّرنا المؤرخون بدورهم أن طارق بن زياد حاكم طنجة في تلك الفترة قام بغزو إسبانيا في أبريل ٧١١ ميلادية، وأن العثمانيين الأتراك قصفوا فيينا عام ١٥٢٩م.

كانت محاضرات عام ٢٠٠٥م في القاهرة ذات طابع مُلِح يسترعي الانتباه. كنت قد أكدتُ عام ١٩٨٥م على الصلات بين السلطة الخفية أو المستترة واستخدامات الأيديولوجيات، وبحلول عام ٢٠٠٥م تراجَعَ هذا الاستتار والتخفِّي ليحلَّ محله استعراضٌ واضح للسلطة الصريحة الهائلة؛ فشهدنا غزوَ صدام حسين للكويت، وحرب الخليج عامَيْ ١٩٩٠–١٩٩١م، وبعدهما هجمات ١١ سبتمبر على الولايات المتحدة، واستراتيجية الصدمة والترويع التي انتُهجت في غزو العراق عام ٢٠٠٣م. في المقابل اجتاحت الغربَ قوالبُ نمطية وُضِع فيها العرب والمسلمون إما كإرهابيين تابعين لتنظيم القاعدة وإما كمتمردين أو انتحاريين، بينما كان الغرب في عين الشرق إمبرياليًّا وخارجًا عن القانون ومنافقًا.

عكفتْ فئة قليلة — وما زالت تعكف — على دراسة تاريخ اللاعنف بين العرب — موضوع محاضرتي في القاهرة — وكتبَتْ فئة قليلة من الإعلاميين من تيار الإعلام الغربي السائد عن عدم وجود رءوس نووية في الدول العربية، وعن طول فترة وجودها الآن — على نحو خطير — في إسرائيل، وأشارت فئة قليلة من المراسلين الذين كانوا ينقلون أنباء الدمار الإسرائيلي في لبنان في صيف ٢٠٠٦م؛ إلى أن الحكومة اللبنانية لم تكن تمتلك أيَّ دفاع عسكري فعَّال، لكن قوبل كل هذا وقتها بصمت يصم الآذان، وما زال. ومرة أخرى تعود الأفكار الغربية المهيمنة لوصف المُثُل الإسلامية بأنها عاطفية وغير عقلانية ولا تتوافق مع الأفكار الديمقراطية الغربية، وتسلط الضوء على أوصاف الديكتاتوريات العربية (التي غالبًا ما تحظى بدعم الولايات المتحدة)، بدلًا من نقل أخبار الجماهير العربية التي غالبًا ما تكون آراؤها أكثرَ ديمقراطيةً من الآراء التي نقابلها في بعض المراكز العالمية في أماكن أخرى من العالم؛ لذا كانت محاضرات عام ٢٠٠٥م محاولةً لوضع الإمبريالية، الثقافية والعسكرية، في دائرة الضوء، وقد لا تكون النتائج المترتبة على ذلك واضحة لأغلب المهتمين بالأمر، بل لم يلاحظها أيضًا علماء الاجتماع بشكل عام.

شملت موضوعات محاضرات ٢٠٠٥م دراسةً نقديةً لمفهومَيْن غالبًا ما يُسلَّم بهما جدلًا؛ أحدهما يتعلَّق باستخدام مفاهيم المناطق (سواء أكانت الجغرافية أم اللغوية) التي يتم تنظيم المعرفة بناءً عليها، والآخَر يخصُّ أهمية المقارنة، الصريحة والضمنية على حد سواء. ثم يوجد استفهام ثالث، يرتبط بعملية نقد كلا المفهومين، وهو عن هوية الجهات الراعية للمنح الدراسية؛ أهي الحكومات أم السلطة العسكرية أم محبُّو الأعمال الخيرية؟ هذا لأن اهتمامات الجهات الراعية غالبًا ما تقيِّد المِنَح الدراسية المهنية. قد يكون تنظيمُ الثقافات على أسس جغرافية وسيلةَ تصنيفٍ مناسبة لبعض الأغراض؛ كالتركيز على «المناطق الثقافية» في أوروبا أو الشرق الأوسط مثلًا، بالرغم من إدراكنا في الوقت نفسه لما يحمله هذا الشكل من التصنيف من تضليلٍ راجع إلى أن حدود المناطق الجغرافية غير واضحة ولا دقيقة. علاوةً على ذلك، تتجاهل تصنيفات المناطق تأثُّر أوروبا أو الشرق الأوسط بالتواصُل فيما بينهما معًا من جهة، وآسيا وأفريقيا من جهة أخرى، وجميعنا نعرف أن الثقافات تنتشر من خلال التواصُل المستمر بين الشعوب، سواء أكان عن طريق التحرُّك السكاني أم غيره من القنوات؛ ولذلك فإن فكرة المناطق «المنفصلة داخل حدودها»، سواء جغرافيًّا أم غير ذلك، هي فكرة مُضلِّلَة، وغالبًا ما تؤثِّر سلبًا على التاريخ والإثنوجرافيا والسياسة. إلا أن مثل هذه المفاهيم المتعلِّقة بالمناطق صارت

مترسخةً بعمق حتى في تسويق كتبٍ شبيهة بهذا الكتاب، تستهدف اختراق الحدود داخل عقولنا؛ لذا نجد فكرة الشرق الأوسط، التي تكوَّنت لتلائم أغراض المتاحف والأغراض العسكرية، فكرةً خادعة. وكما أن مفهوم المجتمعات المنفصلة أو المنغلقة لم يَعُد مقبولًا لأيِّ أغراض إثنوجرافية علمية، فإن تمييز المناطق يتعارض مع الجهود الأكاديمية المقبولة والضليعة. والبديل الطويل المدى لدراسات المناطق هو تاريخ العالم، أو أي نموذج آخَر يأخذ الروابط والصلات الداخلية بعين الاعتبار، بما يفتح أمامنا احتمالات كتابة تاريخ بشري متحرِّر من أمارات ضيق الأفق الحالية. غير أن عبور حدود المناطق وتخطِّيها قد يعطي انطباعًا بالفوضى في الوقت الحالي، ولكن إذا كنَّا نعلم أن التلوث الجوي المنبعث من ولاية نيويورك لا يتوقَّف عند الحدود الكندية، فلماذا تتوقَّف الثقافة؟ لماذا نظن أنه توجد حدود واضحة ومحدَّدة بين العِلم الإسلامي والعِلم الأوروبي؟ وبالمثل، فإنه بالرغم من أن القوى الاستعمارية رسمَتْ حدودَ العالَم العربي وفصلت لبنان عن سوريا، فإن منطقة الشام ككلٍّ تظل تكوينًا ثقافيًّا واحدًا يضمُّ تقاليد متشابكة ومتداخلة بغزارة.

تلعب المقارنة دورًا جوهريًّا في الوصول إلى فهم أفضل لذاك التداخل المشترك على مرِّ العصور، من خلال العودة بالزمن إلى الوراء لتكوين منظور حول كيفية إدراك الاختلاف الثقافي وحالات سوء الفهم. صحيح أننا إذا رجعنا بالزمن بالفعل فقد نكتشف أن علماء الإثنوجرافيا الأوائل هم من الرحَّالة القدماء، وكان الرحَّالة العرب الذين سافروا إلى أوروبا منذ أزمان بعيدة تعود إلى القرن السابع عشر كُثُرًا ومتنوِّعين؛ منهم التجار والسفراء والدُّعاة والجواسيس وغيرهم، وتشعَّبت أسفارهم إلى إسبانيا وفرنسا وإنجلترا وإيطاليا وهولندا وروسيا، وكتبوا عن بلاد المسيحيين، كما وثَّق نبيل مطر عام ٢٠٠٦م في كتابه «في بلاد المسيحيين: أدب الرحَّالة العرب في القرن السابع عشر». وقد وفد رحَّالة القرن السابع عشر إلى أوروبا من حضاراتٍ عاليةِ التطوُّر مكافئةٍ تمامًا لحضارات الأوروبيين الذين صادفوهم، وكتبوا عن كل شيء تقريبًا؛ ملاحظاتهم وقياساتهم وما تعلَّموه من المقابلات التي أجروها، وتقييماتهم لخبراتهم. وانعكست الفترات الزمنية التي تمَّتْ فيها الرحلات والأحداث التي شهدتها تلك الفترات فيما نقلوه من أخبار، ولكن لم يُترجَم سوى عددٍ قليل من أخبار الأسفار العربية، ويُرجِع الباحثون الغربيون هذه القلة في الترجمات إلى غياب الرغبة في الاطِّلاع، ولكن بعض هذه الكتابات العربية عن الرحلات — بالرغم من أنها لا تُصنَّف كنصوص إثنوجرافية تحديدًا — تتَّسِم من بعض النواحي بطابع حداثيٍّ مذهل.

ومع تطوُّرِ علمَي الأنثروبولوجيا والإثنوجرافيا في القرنين التاسع عشر والعشرين، ازداد الوعي الذاتي لدى الكُتَّاب بالكتابة عن الآخرين، ومع تكوُّن هذا الوعي وضعوا بعضَ القواعد، وبعضَ الإرشادات الصريحة، وبعض الوصفات غير المُعلَنَة — إن جاز التعبير — التي حدَّدت أسلوبَ الكتابة. ولمَّا كان كُتَّاب الأسفار من العرب الأوائل غير مُقيَّدين بهذه السلطة الانضباطية، لم يكونوا مُلزَمين باتباع أيِّ قواعد أسلوبية كتحرِّي الموضوعية العلمية مثلًا، إلا أن كتاباتهم الذاتية غير الموضوعية تلك كانت سابقة لزمانها بمراحل، فوجدت صداها في كتاباتنا نحن الآن وتوافقت معها.

ألَّف عالم الأنثروبولوجيا جولز هنري كتابًا عام ١٩٦٣م بعنوان «الثقافة في مواجهة الإنسان»، وصَفَه بأنه «نص إثنوجرافيٌّ مكتوب بشغف»، ويعطي المقال الافتتاحي للكتاب فكرةً عن آراء مؤلِّفه حول الولايات المتحدة؛ فيقول فيه: «يتناول هذا الكتاب الثقافةَ الأمريكية المعاصرة؛ هيكلها الاقتصادي وقِيَمها الاقتصادية، وعلاقة هذه العناصر بالشخصية الوطنية، والعلاقات بين الآباء والأبناء، ومشكلات المراهقين ومخاوفهم وهمومهم، والمدارس، وعلاقتها كذلك بالانهيار العاطفي والتقدُّم في السن والحرب» (هنري، ١٩٦٣: ٣). ويصف هنري في كتابه مجتمَعًا ماديًّا ربما يمر بمرحلة احتضار عاطفيٍّ؛ فيخبر عن حالة دور المسنين، والمدارس الابتدائية والثانوية، وصناعة الإعلان، والأُسَر التي تعاني من مرض الذُّهان، ويشير إلى الشركات الكبيرة والصغيرة، ويأتي على ذِكْر تعبير «المؤسسات العملاقة» مرات قليلة، ولكن تركيزه ينصبُّ على الثقافة الأمريكية بكل وضوح كما لو كانت لا تختلف عن ثقافة الشركات. يُعَدُّ عمل هنري محاولةً تستحقُّ الإعجاب لتعريف ثقافة «تحتضر عاطفيًّا»، إلا أن الإطار المفاهيمي لعمله كان يركِّز على الشخصية الوطنية، أما أعمال اليوم فتركِّز على الكيان الرئيسي لزماننا متمثِّلًا في الرأسمالية المؤسسية والثورة الصناعية الثانية. وبالرغم من أن هذه الأعمال تتشارك مع عمله في نفس الدوافع، فإنها أشمل في دراستها للأمور؛ نظرًا لأنها مبنيَّة على الأبحاث التاريخية التي أُجرِيت خلال سبعينيات القرن العشرين. وقد حقَّقنا بعضَ التطوُّر في مجال العلوم الاجتماعية منذ فاتِحة جولز هنري الشجاعة.

لقد صار ضعف الآباء أمرًا ملموسًا على مستوى العالم في وقتنا الحالي، إلا أننا بحاجة إلى تأطير هذا الضعف بصورة أفضل. وقد دعوتُ في عام ٢٠٠٥م إلى التوسُّع في عمل كريستوفر لاش الذي قدَّمه من خلال كتابه «الملاذ الآمِن في عالَمٍ بلا قلب» (١٩٧٧) عن الأُسَر المعاصرة في الولايات المتحدة. يقول لاش في كتابه إن الدولة ومِهَن الخدمات

الاجتماعية قد حَلَّتْ محلَّ الأسرة في سياق الرأسمالية الاستهلاكية، وإن الأسرةَ النواةَ بكل ما تلقاه من نقد توفِّر بالفعل ملاذًا في ظلِّ عالَمٍ بلا قلب، وإن انحسار دور الأسرة ترك الأطفالَ عُرضَةً لعالَم بلا قلب دون ملاذٍ آمِنٍ يلجئون إليه. وقد اقترحتُ ضرورة متابعة هذا الأمر في العالَم العربي وكوريا والصين وبيرو وفي كافة أنحاء الأرض بوجه عام؛ لنتمكَّن من فهم الآثار الخارجية للرأسمالية المؤسسية على الأسرة في هذا العالَم الجامح. وقد تشكَّلَ فهمي للمسألة من خلال خبرات عديدة: تربية أبنائي، والعمل في مجلس كارنيجي المعنيِّ بالأطفال، ووجود أحفادي، وبالطبع آلاف الطلاب، ومن بينهم العديد من الشباب المنبوذين اجتماعيًّا؛ والسؤال المهم هو: مَن يُنشِّئ أطفالنا الأمريكيين؟ وما التداعيات التي تربط بين الولايات المتحدة والعالَم العربي؟

تلعب الأعمال التجارية دورًا في هذا الأمر، ولكنها ليست كيانًا واحدًا كبيرًا؛ فالرأسمالية المؤسسية — التي تختلف عن الرأسمالية القائمة على ملكيات الأراضي الصغيرة أو الرأسمالية الإقليمية — لها تبعات واسعة النطاق، وهذه التبعات يمكن أن تأخذ شكل سلطات تشريعية مقيدة، أو مؤسسات حكر، أو تقنيات رقمية، أو مصانع تربية دواجن وماشية، أو تجارب حياة أبنائنا. فإذا أردنا أن نجعل الأعمال التجارية تستجيب اجتماعيًّا، يجب أن تصل تقييماتُ هذه التبعات إلى عالَم الأعمال؛ حيث قد يقلق الرؤساء التنفيذيون بشأن أخلاقيات العمل.

لطالما أُعِيدَ على أسماعنا إلى حدِّ الغثيان أن تاريخ القرنين الماضيين يجسِّد أحدَ أبرز تأثيرات التوسُّع الأورو-أمريكي في العالَم، وتمَّ التأريخ مرارًا وتكرارًا لركائز تأسيس الهيمنة الأمريكية والأوروبية، والتأكيد أنه لم يُفلِت أيُّ شعب على الإطلاق من التأثير الأوروبي؛ سواء الاقتصادي أم الديني أم التجاري أم غيره. كذلك اعتبر البعض التوسُّعَ الأورو-أمريكي نجاحًا، والمحتمل أن السبب وراء ذلك هو افتراض أن هذا التوسُّع المهيمن يتميَّز بنوع من الاستثنائية الأصيلة فيه، ولكن هذا التصوُّر عن السلطة العالمية الأوروبية، والآن الأمريكية، ينقصه شيءٌ ما. إنَّ الكلمات التي نستخدمها تعكس معانيَ محدَّدة. والتوسُّع كلمةٌ تدفع الناس إلى الاعتقاد بأن الانتشار والتأثير كانَا في اتجاه واحد. كما أن ظهور الدول القومية كان سببًا في شحذ فكرة وجود حدودٍ تفصل بين أوروبا وبقية العالم، في حين أن الواقع يقضي بانعدام وجود أيِّ حدود ثقافية أعاقَتِ انتشارَ الأفكار الجديدة والأنماط الثقافية على نحو مؤثِّر، ولكن يوجد انتقاء. النقطة الأساسية هي أنه عند قراءة التوسُّع بطريقة عكسية نرى تاريخًا بشريًّا يتميَّز بسلاسل متصلة من التبادلات

والتفاعلات. تأمَّلْ مثلًا انتشارَ اليوجا أو السوشي أو الوخز بالإبر من الشرق إلى الغرب خلال القرن العشرين! نفس هؤلاء المؤرِّخين قد يتحدَّثون حتى عن توسُّع إمبراطوريات أخرى — كالإمبراطورية الصينية أو الإسلامية أو المنغولية أو الهندية أو الآزتيك أو الإنكا — وفي كل هذه القصص نسمع عن حكايات المنافسات، كالمنافسة بين المسيحية والإسلام الغربيَّيْن أو الشرقيَّيْن مثلًا. ولكن قصص الهيمنة والاختلاف والغزو والامتهان والمنافسات من الممكن أن تكون أيضًا قصصًا عن البربرية أو الاتحادات أو التبادلات أو التعايش، أو عن عالَم يتميز بتعدُّد القوى المهيمنة فيه، كما كتبت جانيت أبو لغد عام ١٩٨٩م في كتابها «ما قبل الهيمنة الأوروبية: النظام العالمي بين ١٢٥٠–١٣٥٠م». ويخبر أمين معلوف في كتابه «الحروب الصليبية كما رآها العرب» عام ١٩٨٤م عن قصة مختلفة تمامًا عمَّا يظهر في الروايات الغربية. أو مثلًا في حالة الروايات المعاصرة عن التوسُّع؛ فقد ألَّفَت فيكتوريا دي جراتسيا كتابًا عام ٢٠٠٥م حمل عنوان «إمبراطورية لا تُقاوَم: تقدُّم أمريكا في أوروبا القرن العشرين»، تتناول فيه كيف سعَت الصناعات الأمريكية لتغيير الثقافة الأوروبية في أقل من قرن واحد من الزمان، لتجعل الأوروبيين أكثر تقبُّلًا لشراء المنتجات الأمريكية؛ واستسلم الكل، سواء الشعوب المحلية أم الوافدون بتنوعهم، للمعايير الاستهلاكية العامة في أوروبا والعالم.

وبينما لا يستطيع المرء تحدِّي التسلسل القصصي الرئيسي لروايات التوسُّع وتأثيره، فإن محدودية الأوصاف التي تَرِد إلينا تشوِّش معلوماتنا؛ لأنها تغفل التبادلات وانتشار الأفكار. حقَّقت الزراعة على سبيل المثال نجاحًا باهرًا في التوسُّع، فأشرقَتْ شمسها من وادي دجلة والفرات، وسطعت على أنحاء أوروبا وشرق آسيا وجنوبها وأفريقيا. وانتشرَتْ بالمثل في كل أرجاء العالم — بمعزل عن الدول القومية — غيرُها من التقنيات والاكتشافات المختلفة، مثل استخدامات المعادن ومواد البناء (التي وثَّقها المعماريون خيرَ توثيقٍ). أما إسلام العرب فقد حقَّقَ نجاحًا توسُّعيًّا هائلًا إلى جانب المسيحية، ويتمتع اليوم بأكبر عدد من الأتباع الذين يعيشون خارج العالم العربي، كما أنه أسرع الأديان انتشارًا في العالم في الوقت الحالي؛ إن صحَّتِ الأرقام. كل هذه التطوُّرات صنعَتْ كلًّا من أوروبا والغرب، وأعادَتْ صناعتهما من جديد.

هذه الأُطُر المرجعية جميعًا تغذِّي دراستي، وتلخِّص أنثروبولوجيا القرن الحادي والعشرين التي تركِّز على ما يربط بين الناس — طبائعنا، وطبائعكم، والمشترك بيننا، وإنسانيتنا، وبقائنا، وأبنائنا، ومخاوفنا، وحلولنا لمشكلاتنا اليومية — في سياق غير

متكافئ من حيث السلطة والفساد. إن كوكب الأرض كوكب غنيٌّ بما فيه من تنوُّع في النباتات والحيوانات والثقافات، وهذا التنوع هو ما أثرى مسيرةَ البشر؛ وإقامة كيانات منفصلة ومنغلقة لا يقدِّم شيئًا سوى جعْلِ التحوُّل الاجتماعي في عالَم قديم تسوده العولمة تحوُّلًا مفتقرًا للترابط؛ وهذه فكرة خادعة. وقد بدأ الكثيرون منَّا يدركون أن مفاهيم مثل الاستثنائية والغطرسة تعوق على المديَيْن القصير والبعيد بقاءَنا على هذا الكوكب المتضائل، ولكن الحركات الشبيهة بالربيع العربي وحركة «احتلوا» ليسَتْ سوى أمارات لعملية إعادة نظر واسعة الانتشار في اتجاهاتنا المستقبلية.

مراجع

Abu-Lughod, Janet (1989) *Before European Hegemony: The World System AD 1250–1350*. New York: Oxford University Press.

De Grazia, Victoria (2005) *An Irresistible Empire: America's Advance through Twentieth-Century Europe*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Henry, Jules (1963) *Culture against Man*. New York: Random House.

Lasch, Christopher (1977) *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*. New York: Basic Books.

Maalouf, Amin (1984) *The Crusades through Arab Eyes*. New York: Schocken Books.

Matar, Nabil (2003) *In the Land of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*. New York: Routledge.

Pinxten, R. and E. Preckler (eds) (2006) *Racism in Metropolitan Areas*. New York: Berghahn Publishers.

الفصل الأول

مقدمة

بدأ العمل على هذا الكتاب قبل فترة طويلة من تدريبي الرسمي. لقد حباني الله بأن أكون أمريكيةً من الجيل الأول من المهاجرين؛ فأنا ابنة لوالدَين وفدَا إلى الولايات المتحدة من بلاد الشام، أو سوريا كما يعرفها البعض، في نفس وقت تقسيم سوريا الكبرى إلى لبنان وسوريا أو بعده مباشَرةً، بينما كانت خطط تقسيم فلسطين لم تَزَلْ تُحاك. وهكذا فقد تربَّيْتُ ثنائيةَ اللغةِ والثقافة؛ ممَّا منحني فرصةً رائعة للاطِّلاع على العديد من الحوارات حول معاني الثقافتين العربية والأمريكية. كذلك فإن نشأتي فيما بين الثقافتين خلق لديَّ حساسيةً تجاه معاناة شعوبٍ كان يمكن ألَّا يصل إلى سمعي أيُّ خبرٍ عنهم في المدارس الأمريكية؛ فترعرعتُ وأنا أعلم عن مجاعة الأرمن، والمستعمرين البريطانيين والفرنسيين، وفساد القادة العرب والغربيين، والتعبير الشعري باللغتين الإنجليزية والعربية، وعرفتُ عن توقِ دعاةِ الوحدة العربية إلى صياغة حلمهم على نموذج الولايات المتحدة الأمريكية، إلى جانب إضفاء المثالية على الأمريكيين، وعلى الديمقراطية الأمريكية على وجه الخصوص. كانت النقاشات اليومية على مائدة العشاء تتراوح بين الإهانات التي تلقَّاها المجتمعات المُستعمَرَة ومجتمعات الشتات، والقادة العرب المشاهير، خاصةً الشعراء الذين قتلهم المستعمرون رميًا بالرصاص، وقالوا عنهم إنهم متمرِّدون بدلًا من الاعتراف بوطنيتهم، وخطط فرِّقْ تَسُد التي ألَّبَتْ جماعةً دينية على جماعةٍ دينية أخرى، إلى جانب مناقشة كيفية مدِّ نظام صرف صحي في بلدتنا في نيو إنجلاند؛ وجميع هذه النقاشات رسَّخت بداخلي أهميةَ الاحترام المتبادَل في الحياة اليومية.

بعد ذلك، تعرَّفتُ من خلال عملي، باعتباري عالمة أنثروبولوجيا، على حياة المستضعفين في كل مكان؛ الأمريكيين الأصليين المحرومين من حقوقهم، وسكان جزر المحيط الهادئ الأصليين، والأفارقة، وسكان أحياء الأقليات في المناطق الحضرية، والفلاحين

الأمريكيين اللاتينيين، وسكان مخيمات اللاجئين في الشرق الأوسط وغيره من الأماكن. وبدأتُ أولَ بحث ميداني لأطروحة خاصة بي عام ١٩٥٧م لدراسة منطقة لم تطأها أبحاثُ علماء الأنثروبولوجيا بعدُ، وهي رينكون زابوتيك في سييرا جواريز في أواكساكا بالمكسيك، وكان البحث بمثابة طقس افتتاحي عالي المستوى (نادر، ١٩٧٠). وفي عام ١٩٦١م، وبعد الانتهاء من أطروحتي، انطلقتُ من بيركلي قاصدةً القيامَ ببحث ميداني في الصيف في لبنان، والشروع في إعداد بحث تمهيدي عن الشريعة الإسلامية في القرى. وبينما كنتُ أستكشِفُ كيفيةَ اختيار قرية مناسِبة، وما إذا كان الأفضل أن تكون قرية شيعية أم سُنيَّة، غمرني سيلٌ من التحذيرات من أُسَرٍ لبنانية وأصدقاء لبنانيين؛ لأني قد أُصاب بالأمراض، ولا يمكن توقُّع ما قد يصيبني إنْ عملت في قرية مسلمة، وأني سأكون في خطر؛ لأن أحدهم أخبرني أن المسلمين «لا يحبون المسيحيين»، بينما رأى آخَرون أن هذا هراء، وأن اختلاف الآراء يرتبط بمواقف الأفراد السياسية. ولم تتوقَّف الحوارات والتحذيرات الكثيرة والطويلة عن مخاطر العمل الميداني. لا يوجد شكٌّ في أن كل هذه التحذيرات التي بَدَتْ كحالةٍ حادَّة من جنون الارتياب كانت راجعةً إلى أزمة ١٩٥٨م، والأكيد أن مكوثي في قرية زحلة المسيحية كان هو السبب في تردُّد أيِّ سائق في نقلي إلى القرى.

ولكن زاد من تصميمي على العمل في إحدى القرى المسلمة اهتمامي بمعرفة مدى سيطرة الشريعة الإسلامية الرسمية على إجراءات تسوية النزاعات في القرى، وهي الشريعة التي نشأت في الأصل في مراكز حضرية. وبعد حوالي أسبوعين كاملين من التناقُش مع الناس والتنقُّل بسيارات الأجرة بين قرًى عدة؛ أدركت أن إحدى أنجح الطرق للعثور على قرية مناسبة في لبنان كان بمساعدة السياسيين أو المحامين المشتغلين بالسياسة، وليس عن طريق علماء الاجتماع اللبنانيين، الذين لم يركِّزوا اهتمامَهم على المناطق الريفية من لبنان. ففي حين كان الربط في أواكساكا بين المراكز الحضرية والقرى الخاضعة لحكم رينكون زابوتيك يتمُّ بسهولة من خلال إحدى الجمعيات التنموية، فإن الطريقة الأفضل لخلق هذا الرابط في لبنان كانت من خلال رجال السياسة الذين كانوا نشطاء في أحزابهم، ومن ثم كانوا يعرفون كلَّ شيء عن القرى في الحملات الانتخابية؛ لذا كان السياسيون والمحامون المشتغلون بالسياسة هم الأكثر خبرةً في التعامُل مع القرى اللبنانية، فيما يتعلَّق بأغراضي على أي حال. ونظرًا لتمتُّعي بميزة استثنائية تمثَّلت في عائلتي التي تعيش في لبنان، فقد ساعدني أحد أقربائي، وكان يعمل بالسياسة، في العثور على قرية مسلمة شيعية من بين أفقر القرى في البلاد. ومقارنةً بعملي في المكسيك — حيث كانت إحباطاتي

ترتبط إلى حدٍّ بعيد بمكان إجراء العمل الميداني نفسه — كانت الصعوبات في لبنان ناشئةً من عجزي عن إيجاد طالب جامعي ربما كان قادرًا على مساعدتي، ومن إشكالية إيجاد سيارة وسائق، وهو الأمر الذي يبدو تافهًا بالرغم من صعوبته، ومن وجود إضراب للمحامين وتوقُّف الاستماع إلى أيِّ دعاوى قضائية، وأخيرًا — وعلى وجه الخصوص — من صعوبة جمع أي نوع من المعلومات «الموضوعية» عن أي قرية مناسبة للعمل. ولكنني وجدتُ موقعًا مناسبًا بالرغم من كل ذلك.

لم تظهر قرية لبَّايا، القريبة من مرجعيون، على أغلب خرائط لبنان؛ لأن الطريق إليها لم يكن قد اكتمَلَ إلا حديثًا. كان عدد سكانها حوالي ١٤٠٠ فرد، ويعيش بها ثماني عائلات كبيرة تتوزَّع فيما يقرب من ٤٠٠ منزل، وكانوا يشكِّلون مجتمعًا متجانسًا من المسلمين الشيعة. قمت في المقام الأول بتجميع حالات الاستعانة بالواسطة، أو البحث عن حلول للنزاعات. وعلى عكس أهل زابوتيك، اعترف الشيعة طوعًا وبسهولة بحدوث نزاعات بينهم، ولم يترددوا إطلاقًا في التحدُّث عن الموضوع؛ ممَّا أشعرني أن عملي صادَفَ التيار السائد في القرية ولم يعارضه. كذلك أذهلني أعداد ومستويات الأشخاص الذين يتواصل معهم أيُّ ريفيٍّ من المسلمين الشيعة عند وقوعه في مشكلة واضطراره للبحث عن واسطة؛ فشخصية الشخص الذي يلجأ إليه تختلف بناءً على نوع المشكلة التي يواجهها من جهة، وعلى الرجل الذي سيتولَّى الحكْمَ عليه في المحكمة المدنية من جهة أخرى. علاوة على ذلك، تتمتَّع أوساط النخبة السياسية في لبنان بمعرفة مذهلة بالعلاقات الشخصية، بحيث صار الأمر أشبه بلعبة قائمة على المعرفة والذكاء لتحديد مَن يستطيع الوصول إلى أفضل العلاقات في أسرع وقت.

وعلى عكس تجربتي الأولى بين شعب زابوتيك، كانت المشكلات الشخصية والإدارية والفكرية المتعلِّقة بالعمل الميداني في أدنى مستوياتها فور وصولي إلى القرية؛ حيث لم أواجه عائقَ العمل مع مترجِمٍ؛ لقدرتي على فهم الحديث بالعربية، كما ثبت أن التخوُّف من النَّبْذ والرفض بسبب ديانتي كان تخوُّفًا فارغًا؛ فقد سألَتْني الأسرة التي كنتُ أسكن لديها عن ديني في البداية، وعندما أخبرتهم أني مسيحية، نصحوني أن أدَّعِي أنني مسلمة إن سألني أي شخص آخَر في القرية، ولكنني أجبتُهم ببساطة بأني لم أعتَدِ الكذبَ، ولمَّا انتشرَتْ هذه القصة في القرية عُومِلتُ بانفتاح واحترام لم أتوقَّعهما.

كان موضوع بحثي من الموضوعات التي أَحَبَّ هؤلاء الشيعة أنفسهم التحدُّثَ فيها، فأنجزتُ خلال أسابيع قليلة عملًا رُبما استغرَقَ أربعةَ أشهر لإنجازه في بلاد زابوتيك؛ كما

أن انتشار استخدام الأمثال في الشرق الأدنى كثيرًا ما يساعد في إرشاد علماء الأنثروبولوجيا لتحديد أي القِيَم ذو أهمية: «عامِلِ الناسَ مثلما تحب أن يعاملوك» (والمقصود منها غالبًا سوء المعاملة)، و«المكتوب مبيَّن من عنوانه»، و«كُنْ ليِّنًا لا تنكسر»، و«بدَّك تبهدل رجَّال، فلِّت عليه مرا؛ بدَّك تبهدل مرا، فلِّت عليها ولد»، و«بِالْوَجه مراية وبالقفا صرماية»؛ لذلك إذا كنتُ بصدد إسداء النصح لشباب الأنثروبولوجيين القائمين على الإعداد لإجراء دراسة ميدانية في الشرق الأوسط العربي، أوصيهم بشدة أن يتعرَّفوا على مجموعة من هذه الأمثال ويحفظوها.

أما الجوانب السلبية لعمل المرأة ميدانيًّا في الشرق الأوسط، فقد تمَّ تضخيمُها والمبالغة فيها بدرجة كبيرة؛ إذ لم أشعر بأيِّ خطر خلال الفترة القصيرة التي أمضيتُها في القرية، وبالأخص فيما يتعلَّق بكوني امرأةً؛ ربما كان السر وراء ذلك يتمثَّل في إقامتي لدى إحدى الأُسَر بدلًا من الإقامة وحدي، وهذا جعلني «ابنة» من بنات القرية، أو ربما كان السبب أن العرب لديهم تصنيفٌ للنساء «كأخوات للرجال»؛ وهو دور طبيعي تستطيع أيُّ عالمة أنثروبولوجيا تقبُّله إنْ أرادت، وهو ما فعلتُه تحديدًا.

انصبَّ تركيزُ علماء الأنثروبولوجيا في السنوات الأخيرة على الفئات ذات السلطة؛ مثل: المسئولين الحكوميين، والعسكريين، والعلماء، والمستعمرين، وشركات التسويق، والجرَّاحين، وغيرهم، والربط بين حياة أصحاب السلطة هؤلاء وبين حياة الفلاحين، والعمال في المصانع، والفقراء، والمساجين، والجنود، ووضَّحوا بهذه الطريقة كيف أن الهيكل الهرمي للمجتمع يمثِّل تجسيدًا للهيمنة. إن طريقة الحكم القوي تظلُّ في الذاكرة لقرون، أو تُنسَى ثم تعود إلى الذاكرة من جديد.

إنَّ الأرمن الذين فرُّوا من الإبادة الجماعية بعد الحرب العالمية الأولى واستقبلتهم لبنان، من بين دول أخرى، يذكرون كيف عُومِلوا بكرامة، واللبنانيون ما فتئوا يذكرون بعد مرور ٩٠ عامًا ما فعله الأتراك العثمانيون في لبنان، ويصف الكثير من القصص المعروفة ما فعلوه من إذلال واستيلاء على المحاصيل وغيرها من الحوادث، ولكن الحكومة التركية تدعم اليومَ المساعِيَ الإنسانية لتحرير غزة، وهو ما ستتذكره شعوبُ المنطقة. يذكر علماء الأنثروبولوجيا تجربةَ ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى؛ ممَّا دفعهم إلى حثِّ الجنرال ماك آرثر في اليابان على عدم تكرار نفس الأخطاء التي ارتُكِبَت حينها، فحذَّروه قائلين: «لا تُهدِرْ كرامة العدو.» إن البشر في كل مكان تقريبًا حسَّاسون للتجارب المتعلِّقة بالثقافة

والكرامة، ويستشعرون غيابَ الاحترام بسهولة، كما أن الإهانات الصغيرة تتراكم بمرور الوقت إن لم يُلطِّفها الاحترام المتبادل في أوقات أخرى.

إهدار الكرامة

حضرتُ مؤخرًا مؤتمرًا في بروكسل حول إدارة الدول للتنوُّع في أوروبا، وهو أسلوب مُلطَّف بديل عن عبارة كيفية التعامل مع الإسلام في أوروبا، وحضر المؤتمر محامون مرموقون ممثِّلون عن أغلب الدول التي تشكِّل الاتحادَ الأوروبي، بالإضافة إلى عدد قليل من الأساتذة من شمال أفريقيا والشام، وبعض علماء الأنثروبولوجيا من جنسيات مختلفة، وتناولتْ موضوعاتُ النقاش في أغلبها المهاجرين المسلمين من شمال أفريقيا والشرق الأوسط ومن أماكن بعيدة مثل باكستان. كان مؤتمرًا متخصِّصًا يتناول موضوعًا حامي الوطيس بجدول أعمال سلبي هدفه تبسيط موضوع التنوُّع، وتفجَّر التعصبُ ضد التنوع في صورة نوبات انفعالية؛ فأعلَنَ القاضي الإسباني محتدًّا: «لن نقبل بتعدُّد الزوجات في إسبانيا!» وهو ما يدفع عالم الأنثروبولوجيا إلى التفكير: «علامَ كل هذا؟» فالدول التي تقبل بوجود العشيقات (كما في حالة الرئيس الفرنسي فرانسوا ميتران) وتعدُّد الحبيبات (كما هو حال الإيطالي بيرلسكوني)، وأيًّا كان ما يقبلون به غير ذلك؛ تلك الدول لن تقبل بتعدُّد الزوجات الإسلامي الشرعي الذي ينطوي على حقوقٍ شرعية. فضلًا عن أن الإحصاءات تثير الاهتمام؛ فكم تبلغ نسبة المهاجرين المسلمين المتزوِّجين من أكثر من امرأة بأي حال، أو الذين يطيقون حتى تحمُّل المسئوليات التي ينصُّ عليها تعدُّد الزوجات الشرعي؟ وكم من الفقهاء القانونيين يدرك المنطق الأصلي الذي سمح على أساسه الإسلامُ بتعدُّد الزوجات في الحالات التي تتجاوز فيها أعدادُ النساء أعدادَ الرجال بسبب موت الرجال في الحروب والعداءات العائلية وما شابه؟ في القرية الشيعية التي عملتُ بها في جنوب لبنان عام ١٩٦١م، لم توجد سوى حالة وحيدة لتعدُّد الزوجات — من بين ١٤٠٠ نسمة — وكانت لرجل تزوَّجَ زوجةَ أخيه بعد وفاة الأخ. ومع استمرار النقاشات، تحوَّلَ المؤتمر تدريجيًّا إلى احتفالية للتحقير من الفقهاء القانونيين الزائرين من لبنان وشمال أفريقيا وازدرائهم، وتذكِرةٍ كذلك باستثنائية أوروبا وتميُّزها.

تحدَّثَتْ في المؤتمر عالِمةُ أنثروبولوجيا هولندية درسَتِ التنوُّعَ الثقافي ومشكلات إدارة الدول في بيرو، وفقدت التحكُّم في انفعالاتها في نهاية حديثها، مشيرةً إلى أن صبيًّا مولودًا في هولندا لأبوين مغربيين لن يكون له مستقبل في هولندا. واندلَعَ نقاش محتدم

بعد احتجاج رجل قانون هولندي أقل تعاطُفًا مع المهاجرين على ما قالته، بالرغم من أنهم يوفِّرون لبلده عمالةً منخفضة الأجر. يحضرني هنا أن وزير الهجرة الهولندي وضع اشتراطات محدَّدة في تسعينيات القرن العشرين لطالبي الحصول على تأشيرة الدخول إلى هولندا، كان من بينها إجبارهم على رؤية ما اعتبره البعضُ صورًا إباحيةً لتحديد مدى إمكانية انخراطهم في الثقافة الهولندية. وانزعَجَ منظم المؤتمر؛ لأنني سمحتُ — بصفتي رئيسة المؤتمر — بإجراء نقاش حول إيجابيات وسلبيات عملية إدارة الهجرة إلى هولندا؛ فقد كان المفترض أن يكون مؤتمرًا توافقيًّا. ظلَّ الانفعال العاطفي مسيطرًا على نقاشات المؤتمر عندما أُثِير موضوع الحجاب الإسلامي في إطار تناوُل القانون الفرنسي له. لم أفهم قطُّ الخطرَ الذي تشكِّله تغطية الرأس باستخدام الحجاب الإسلامي. استرجعت رحلتي الميدانية إلى المغرب في صيف ١٩٨٠م، كنت أمكث مع ابنتيَّ في فندق سياحي، وشاهدت نساءً فرنسيات يرتدين أثواب سباحة أقرب ما تكون للعُري، بل إن بعضهنَّ كنَّ عاريات الصدر تمامًا، وكنَّ غافلات بالمرة عن تنافُر هذه الحالة من العري مع محيطهن، وما ضاعَفَ فداحة الموقف أن ذلك كان في منتصف شهر رمضان. سمعتُ النُّدُل يعلِّقون على الأمر بالعربية، لكن الواضح أن الصحف قد خلَتْ من أيِّ عناوين عن العري الفرنسي، ولم تكن توجد أيُّ قوانين قائمة تحظره، وإن كان من المؤكد أنْ عبَّر البعض عن خزيهم من الأمر.

خطر لي رويدًا رويدًا أن هذا المؤتمر المنعقِد في بروكسل، بحُسْنِ تنظيمه وسخاء تمويله واهتمامه بموضوعات مهمة تخصُّ الثقافة والهجرة، كان له جدولُ أعمال غير مُعلَن؛ أَلَا وهو «عملية فرض التحضُّر». لقد كان المؤتمر بالفعل احتفالية تحقير وازدراء، وكانت الفكرة الأساسية غير المُعلَنة له تتلخَّص في ضرورة تصرُّف المهاجرين كالأوروبيين حتى يصيروا متحضِّرين، وعندما سألتُ أحدَ المشاركين المغاربة عن سبب عدم اعتراضه، أجابني قائلًا: «لورا، يجب أن نكون عصريين.» كان الضيوف العرب الآخَرون مهذَّبين كذلك، بالرغم من أنهم لم يُظهِروا هذا القدرَ من الإذعان عند الحديث فيما بينهم. وعند سؤال قاضٍ مصري، أجاب في هدوء أن التعليم القانوني في مصر يستوجب الإلمامَ بثقافات قانونية مختلفة؛ مثل قانون القرى، وقانون البدو، والقانون العرفي، والشريعة الدينية، إلى جانب قانون الدولة؛ وهذا تجسيد لقبول الاختلاف أو لأهمية السياق الثقافي في اتخاذ قرار يتعلَّق بإحدى القضايا، إلا أن كلامه لم يلقَ آذانًا صاغية، بل كان كلامًا بغيضًا في سياق أفكار الدول الأوروبية حول «سيادة القانون». كان الفقهاء القانونيون الممثِّلون

لبلادهم المصرُّون على فكرة أن المرء لا يستطيع الجمع بين الهويتين الأوروبية والإسلامية في نفس الوقت، من إسبانيا وفرنسا وبلجيكا وهولندا والدنمارك؛ بينما بَدَا أن الفقهاء الممثِّلين لألمانيا وإيطاليا ربما تعلَّموا درسًا من الحرب العالمية الثانية حول عدم التسامح والعصبية والإبادة الجماعية. ولا داعي لِلَفْتِ انتباهكم إلى أن هذه النقاشات كانت تدور بين مشاركين ذوي طابع حضري، كان المفترض أن يكونوا أكثرَ حساسيةً تجاه أفكار مثل الاستثنائية ومعنى «عملية فرض التحضُّر». والمفارقة في الأمر أن النقاشات كانت تدور بينما كانت أحداث أبو غريب وجوانتانامو والتفجيرات نماذجَ حيةً وجاريةً للإهانات الصادرة عن «المتحضِّرين».

شهدت الولايات المتحدة موجةً ظاهريةً من الغضب الشعبي بسبب فضائح التعذيب في سجن أبو غريب، ولكن لم يتبع تلك الاستجابة الأوليَّة الغاضبة أي تغيير يُذكَر، ولكن الأمر لم يتوقَّف عند هذا الحد بالنسبة إلى الرسام الكولومبي المشهور عالميًّا بوتيرو. كان بوتيرو في طريقه إلى باريس عندما تصدَّرَتْ أخبار سجن أبو غريب الصفحةَ الأولى لصحيفة نيويورك تايمز، ولم يتمكَّن من زحزحة الهلع الذي أوقعَتْه الصور في نفسه؛ فأمضى شهورًا في مرسمه في باريس يرسم فظائعَ أبو غريب، وعند انتهائه من العمل لم يستطِع العثورَ على متحف فني واحد في الولايات المتحدة يقبل عرضَ أعماله، وحتى عندما قبلَتْ جامعة كاليفورنيا في بيركلي أخيرًا بعرضه، لم يُقَمِ المعرض في المتحف الفني للجامعة ولكن في المكتبة الرئيسية، بفضل دعم اثنين من أعضاء هيئة التدريس واثنين من المتبرِّعين وأحد كبار أمناء المكتبة الذي أدرك أهمية مشاهَدة الجماهير لأهوال التعذيب؛ لتقليص إمكانية ممارسة التعذيب في المستقبل. والسؤال هو: هل يوجد ما قد يساعدنا على فهم مثل هذه الأحداث في إطار الأفكار الأورو-أمريكية عن الثقافة والكرامة؟ أم أن الأمر يتخطَّى مثل هذه الرقائق الثقافية ويَصعُب تفسيره إلا في إطار أفكار الاستعلاء الثقافي؟ هل السر وراء رفض معرض بوتيرو هو الإنكار الأمريكي؟ أم الرقابة؟ أم كلاهما؟ حضر آلاف من الزائرين لمشاهدة المعرض، ونقل البعض أن اللوحات كانت أقوى تأثيرًا من الصور الفوتوغرافية؛ نظرًا لإصابة الأمريكيين بالتبلُّد تجاه العنف المعروض في صور فوتوغرافية، ولربما فَسَّرت السلطات في المتحف الفني التابع للجامعة رفْضَها إقامة المعرض هناك مستندةً إلى أن لوحات بوتيرو لم تمثِّل فنًّا حقيقيًّا.

في عام ٢٠١١م، اعتمدت الأمم المتحدة قرارًا بفرض منطقة حظر جوي فوق ليبيا، وكانت الحرب على أفغانستان — بقيادة أمريكا — طاحنة، وبَدَا أن حرب العراق تتجه

نحو حالة من الاحتلال الدائم في ظل استبدال قوات أمن خاصة من المرتزقة بالجنود الأمريكيين والقواعد الأمريكية؛ وفي هذه الأثناء، أَطلَقت طبول الحرب على إيران نفسَ الخطابات القديمة المبتذلة عن الشعوب الإسلامية من جديد، إلى جانب التعميمات المُحمَّلة بالخرافات التي ظلت متداولةً لقرون.

ففي عام ٢٠٠٧م، عندما وجد لي سي بولينجر رئيس جامعة كولومبيا نفسَهُ أمام دعوة موجَّهة للرئيس الإيراني أحمدي نجاد لإلقاء خطاب بالجامعة (وهي دعوة لم يسعَ إليها بولينجر بنفسه، وإن وجب عليه الالتزام بها)، ما كان منه إلا أن قدَّم الرئيس الإيراني بأسلوبٍ افتقَرَ لأبسط قواعد اللياقة، فضلًا عن حفظ الكرامة؛ فالأكيد أن خطاب التقديم لم يكن تقديميًّا، بل كان هجوميًّا؛ كان عبارة عن اعتداءٍ لفظيٍّ استغرق عشر دقائق كاملة (كوبر، ٢٠٠٧). وصف بولينجر في خطابه أحمدي نجاد بأنه ديكتاتور تافه وقاسٍ، وبَدَا أنه بختام كلمته كان قد ساهَمَ بقَرْعة إضافية على طبول الحرب على إيران. لقد أضاع بولينجر على نفسه الفرصة باعتباره مُعلِّمًا، فضلًا عن صفته مضيفًا للفعالية، فعجز عن إدراك الظلم. كان بإمكانه استعراض بعض الأحداث التي كانت سببًا في استشعار إيران لمرارة الظلم من الولايات المتحدة على الأقل منذ الإطاحة بمحمد مصدق عام ١٩٥٣م. كان بإمكانه الإشارة إلى قضية إيران-كونترا واختطاف الرهائن الأمريكيين. كان بإمكانه كذلك الإتيان على ذِكْر الدعم الأمريكي للحرب العراقية على إيران — التي كبَّدَت الإيرانيين ما يزيد على المليون روح، علاوة على توالي التهديدات التي وجَّهتها إليها الولايات المتحدة وقرارات الحظر التي فرضتها عليها بتحريضٍ من اللوبي الإسرائيلي في أغلب الأحيان — كما كان يجب أن يفعل أي أستاذ جامعي، فما بالك برئيس جامعة مرموقة؟! كان الخطاب تجسيدًا للتعصُّب السياسي في أسوأ صوره، وبرَّره بولينجر بحجة دعمه لحرية التعبير. وعلى الرغم من فاصل التقريع العلنيِّ الذي أنزله بولينجر بالرئيس الإيراني، فإننا لم نجده يتوجَّه بنفس التقريع لرئيسه المتحارِب بوش باسم حرية التعبير والنقاش المفتوح. إلا أن رد فعل أحمدي نجاد على هذه الإساءات اللفظية كان وقورًا؛ ففي بلاده ليس المُعتاد أن يُعامِل المضيفُ ضيوفَه بهذا الأسلوب المُهين: «في إيران، تقضي التقاليد عند دعوة شخصٍ للتحدُّث، أن نكون صادقين في احترامنا لطلَّابنا، بحيث نسمح لهم أن يصدروا حكمهم الخاص، ولا نرى ضرورةً لسرد قائمة من الاتهامات لتحصين الطلاب وأعضاء هيئة التدريس، حتى قبل إلقاء الخطاب» (كوبر، ٢٠٠٧). كان جليًّا على الملأ مَن منهما المتحضِّر ومَن الهمجي.

شهد نفس العام إقامةَ فعالية «أسبوع التوعية بالفاشية الإسلامية» التي نظَّمها مركز الحرية الأمريكي المُحافِظ، على مستوى البلاد، من أجل «اختراق حاجز لغة المُوارَبة اللائقة سياسيًّا التي تسود الجامعات الأمريكية، إن أردنا مساعدةَ قواتنا الباسلة التي تحارب الإسلاميين الفاشيين في الخارج» (داود، ٢٠٠٧). ونُقِل عن أحد المتحدثين في الفعاليات تقريعُه للناشطين النسويين وللديمقراطيين قائلًا: «إن وجود الفاشية الإسلامية واقعٌ لا جدالَ فيه، وأجد سرْدَ تفاصيل عن همجية ووحشية العدو مجردَ حَشْوٍ مضجر ... أنا أرغب في قتلهم.» نفس هذا الشخص قال أيضًا إن اليهود بحاجةٍ إلى أن يصيروا «أرقى»، وإن البلاد ستكون أفضل إن كان الجميع مسيحيين. وفي حين شهدت الجامعات كذلك مظاهرات تحتجُّ على «شيطنة المسلمين»، ووَصَفَ أحد نشطاء السلام تعبيرَ الفاشية الإسلامية بأنه «أكثر من غوغائي»، والفعالية كلها كجدول أعمال «لترسيخ الكراهية ضد الإسلام»، ظلَّ آخَرون ينفخون في النار ويتحدَّثون عن «العاصفة المُحتَشِدَة» للتطرُّف الإسلامي والأيديولوجية التي تحرك الجماعات الإرهابية. وبحلول عام ٢٠١٠م، كان الرئيس الأمريكي باراك أوباما يُهاجَم في وسائل الإعلام الرئيسية لعدم توافُقه لغويًّا؛ وذلك لعدم استخدامه تعبيرات مثل «الإرهاب الإسلامي».

أتى عام ٢٠١٠م بصرخة احتجاج أخرى من الشعب الأمريكي في خضم الجدل الذي أُثِير حول تشييد مركز إسلامي ومسجد بالقرب من جراوند زيرو (موقع انهيار برجَيْ مركز التجارة العالمي)؛ فعَلَا صوت السياسيين وذوي ضحايا هجوم ١١ سبتمبر (الذي راح فيه ضحايا مسلمون أيضًا) على الأصوات المنادية «بحرية الدين» وأخرسَتْها، وساهم المُنظِّرون الجمهوريون أمثال نيوت جينجريتش وسارة بالين في إذكاء التعصُّب. وحتى الأوساط الأكاديمية طالها الزللُ؛ فأشار مارتي بيريتز المُحاضِر في جامعة هارفرد إلى أن المسلمين غير جديرين بالامتيازات التي يمنحها التعديل الأول للدستور (بيريتز، ٢٠١٠). وعادت لغة الكراهية إلى الظهور من جديدٍ في الخطاب الشعبي والوطني، وبالنسبة إلى البعض، يمثِّل جراوند زيرو رمزًا للحرية؛ للإسلاموفوبيا. وجاء الدعم للمركز الإسلامي المقترح من عمدة نيويورك مايكل بلومبرج، فوصف المشروع في خطابٍ له ألقاه على جزيرة جفرنرز بأنه يمثِّل «أحدَ الاختبارات المهمة التي قد نشهدها في حياتنا في الفصل بين الدين والدولة، ومن الأهمية بمكان أن نأخذ القرار السليم» (بلومبرج، ٢٠١٠). كل هذا يعكس موقفًا متقلِّبًا يلفت الانتباه مرة أخرى لتناقض الأمريكيين في تعاملهم مع أمثال التنوع والتسامح والمساواة التي نقدِّرها جميعًا.

وإذا ما أتينا إلى أصل تعبير الفاشية الإسلامية فسنجده غير أكيد حتى اليوم، إلا أن المعنى الأعم يشير إلى استغلال الإسلام كغطاء للفِكْر الشمولي (علي وآخَرون، ٢٠١١). ولكن، أَلَمْ يكُن الرئيس جورج بوش الابن نفسه هو القائل عام ٢٠٠٦م إن «هذه الأمة في حالة حرب على الفاشيين الإسلاميين المستعدين لاستخدام أي وسيلة للقضاء على مَن يحبون الحريةَ من بيننا»؟ (بوش، ٢٠٠٦)، مع العلم بأن مخططات الانقلابات والغزو تمثِّل عمليًّا جزءًا من السياسة الخارجية الأمريكية. إن الكراهية غالبًا ما تكون مدفوعةً بالخوف، سواء أكان حقيقيًّا أم خياليًّا. وعلى الرغم من أن هذا التمهيد ليس مسرحًا للدفاع عن وجهة نظر أي سرد بعينه لمختلف المواقف التاريخية، فإنني سأشير إلى أن سردًا واحدًا على الأقل لتاريخ الشرق الأوسط، بقلم روبرت فيسك (٢٠٠٧)، ينتهي بملاحظة مفادها أن قدْرَ الصبر الذي تحلَّى به العالم الإسلامي في تعامُله مع الغرب مذهلٌ حقًّا، أخذًا في الاعتبار ما تحمَّله الشرق الأوسط من الإمبريالية الأوروبية أولًا، ثم من الإمبريالية الأورو-أمريكية اليوم.

ويشير كلٌّ من إليزابيث وروبرت فيرنيا في تعليقهما الحاذق على «الاستعمار شرقًا وغربًا» (١٩٩٧: ٨٨–٩٥) إلى عدة فروق: «بالنظر إلى ما يملؤنا من فخر بماضينا نحن الاستعماري، يصعُب في الغالب تفهُّم ردودِ أفعال العالم العربي لماضيهم هم الاستعماري: الغيظ، والخزي، والغضب، وألوان الغضب التي اشتعلت في هيئة مسيرات احتجاجية وثورات فلاحين وإضرابات وإرهاب وحروب عصابات، تصاعَدَتْ حتى صارت نزاعاتٍ أشدَّ عنفًا من كفاح أمريكا الاستعمارية في ثورتها على البريطانيين.» كان المستعمرون يتحدثون بألسنة مختلفة، سواء أكانوا العثمانيين أم الفرنسيين أم البريطانيين أم الإيطاليين أم الإسبانيين، ودانوا جميعًا، باستثناء العثمانيين، بديانة مختلفة، وجاءت مدارس التبشير الأوروبية لتحطَّ من شأن كيانات ومؤسسات أصيلة: كالقانون والدين والفن والزراعة والري، وصارت اللغة العربية عائقًا في طريق الترقي. وحتى بعد الاستقلال تواصل الاحتجاج على الوجود الأوروبي، ليزيد ويتصاعد أكثر مع الدعم الأمريكي لإسرائيل وحروب أفغانستان والعراق بعدها، فصارت التقاليد الدينية، والفخر بالفنون والأدب، والتقاليد التاريخية، سماتٍ مميزةً في رحلة البحث عن الكرامة.

وهكذا فإن الكراهية الشعبية غالبًا ما تكون مدفوعةً بالخوف، سواء أكان حقيقيًّا أم خياليًّا، إلى جانب محرِّكات الحروب الإمبريالية المتمثِّلة في أفكار السيطرة العسكرية والتجارية. وقد يساعد التعرُّف — ولو قليلًا — على ثقافة الآخَر في تقليص عامل الخوف،

ولكن نجد أن مفكِّرة شهيرة مثل باربرا إيرينرايك في نقدها للفاشيين الإسلاميين لا تَعِي ما يكفي عن النساء المسلمات، لتتمكَّنَ من إقامة حجتها عن وضع النساء في البلاد الإسلامية؛ فجاءت كتابتها وكأنه لا وجودَ لأي اختلافات بين منطقة وأخرى. واللافت أنَّ مَن هم مِثْلها من المثقفين المشهورين لا يعرفون الكثيرَ عن الوضع الحقيقي للمرأة في الولايات المتحدة كذلك! فقط قارِنوا بين إحصاءات العنف الأسري في العالم العربي والولايات المتحدة وسوف تذوب الفروقُ؛ فإذا كان ٢٦٪ من الأزواج السوريين يضربون زوجاتهم (حسب منظمة العفو الدولية)، فإن حوالي ٢٦٪ من الأزواج الأمريكيين يضربون شريكاتهم (تشادين وثونس، ٢٠٠٠).

يدهشني دائمًا كيف أن المقارنات التي يعقدها الأمريكيون، اليمينيون واليساريون على حد سواء، مع الآخَر تتمُّ على أساسِ افتراضِ أن الأوضاع التي تعيش فيها المرأة الأمريكية أفضل من جميع النواحي من أوضاع المرأة في العالم العربي مثلًا أو في أي مكان آخَر! حاولتُ في «الاستشراق والاستغراب والسيطرة على المرأة» (نادر، ١٩٨٩) أن أوضِّح الادِّعاءاتِ القطعيةَ والأخرى المقابِلة لها التي شكَّلت جزءًا من الحوارات بين الشرق والغرب منذ عام ١٠٩٥م على الأقل، عندما دَعَا البابا أوربانوس الثاني لشنِّ الحروب الصليبية لتحرير القدس؛ إذ إن المقارنات الثقافية المُضلِّلَة تحوِّل الانتباه عن عمليات السيطرة التي تتمُّ شرقًا وغربًا. أردتُ أن أوضِّحَ كيف يمكن أن تُستخدَم صور النساء في المجتمعات الأخرى بطريقة مجحفة للنساء في مجتمع المرء نفسه؛ فمبدأ «إذا كنتم تظنون أن الوضع هنا سيئ، انظروا إلى النساء هناك» يمكن استخدامه في كلا الاتجاهين. في سبعينيات القرن العشرين، كان طموح الحركة النسوية في الولايات المتحدة يتمثَّل على الأقل في تحقيق التكافؤ في الأجور والفرص مع الرجال، وفي حق الحصول على إجازة رعاية طفل بنص القانون الاتحادي، وما زلنا حتى يومنا هذا لا نحصل على أجور مساوية، بالرغم من حدوث بعض التحسُّن، والوضع ينطبق على بقية مطالبنا؛ ولكننا حصلنا على حقِّ ممارسة الجنس، وحق تعرية سيقاننا وصدورنا، والحصول على صدور غير طبيعية، إلى جانب معدلات الاغتصاب المرتفعة في مهاجع الجامعة. بأسلوب آخَر، آثَرت النساء الحقوقَ الشخصية والجنسية على الحقوق السياسية والقانونية والاقتصادية، ولكنهن مع ذلك لديهن يقين بأن المرأة الأمريكية تتمتع بحرية أكبر من النساء في أي مكان آخَر ومن كافة النواحي، بالرغم من أن قريناتهن في الشرق الأوسط يحصلن منذ زمنٍ وبمقتضى القانون

على إجازة رعاية طفل، وأجر متساوٍ مع الرجال، وهما حقان لم أتمتَّع أنا شخصيًّا بهما قطُّ.

كذلك وسَّعَ مقالي «الاستشراق والاستغراب والسيطرة على المرأة» نطاقَ ملاحظةِ إدوارد سعيد القائلةِ بأن العالَم الإسلامي موجود «من أجل» الغرب، لتشمل فكرة أن الغرب هو الآخَر موجود «من أجل» العالَم الإسلامي؛ حيث إن مقارنة معدلات الاغتصاب وغياب دعم الأسرة وغيره يلمح إلى أن النساء المسلمات يعشن ظروفًا أفضل من أخواتهن الغربيات، والمقابلة في كلا الاتجاهين تُعَدُّ وسيلةً مهمةً لتقييد مقاومة المرأة والسيطرة عليها. وفي ختام مقالتي أشرتُ إلى أن ظهور الأيديولوجيات الجنسانية لا يكون نتيجةً للجدال الداخلي حول عدم المساواة بين الرجل والمرأة في مجتمع معيَّن فقط، ولكن أيضًا للحوارات الدائرة بين الأيديولوجيات السائدة في المجتمعات والمناطق الجغرافية المختلفة. بأسلوبٍ آخَر، أوضاعُ وترتيباتُ عيشِ الرجل والمرأة في المجتمع هي مسائل متكامِلة معقَّدة يمكن ربطها بفروق المستوى الكلي «بيننا وبينهم»، وهو الأسلوب الذي عادةً ما يُستَخدَم لتبرير أهوال الحرب. وعلى هذا النسق استغلَّ بعضُ الخبراء البرقعَ الأفغاني باعتباره «دليلًا» على الحاجة لتحرير أفغانستان خلال مرحلة التمهيد لغزو ٢٠٠١.

في الغرب، أقامَت الحكومة ومؤسسات الأعمال نوعًا من الهيمنة الثقافية، ورسَّختها ونشرتها بين شعوبها ونقلتها إلى العرب عن طريق المؤسسات الإعلامية والتعليمية والتنموية. في عهد جورج بوش الابن وصفت هذه المحاولات بأنها «تكسب قلوب وعقول» المسلمين، وذلك في الأساس من خلال المجهودات التعليمية والتدريب الوظيفي (سكَّرية، ٢٠٠٨). وفي الشرق لعبَتِ القوميات والقوى الدينية دورًا فعَّالًا في التأصيل للهيمنة الجنسانية، وكذلك في جهود التصدِّي لهذه الهيمنة؛ مما تسبَّبَ غالبًا في تدهور الوضع بالنسبة إلى النساء، كما هو الحال في المملكة العربية السعودية حاليًّا. فعدم مناقشة أنظمة الهيمنة في إطار عملية التفاعُل بين مُختلف مناطق العالم يؤدِّي إلى التحيُّز ضد العالَم الإسلامي (كما لو كان كيانًا واحدًا)، من جانب غربٍ يمتلك سطوةً تكنولوجيةً أكبر؛ وذلك نتيجة للطريقة التي نُكوِّن بها فكرتنا عن أسلوب معاملتهم للمرأة ونضعه في قالب نمطي. في نفس الوقت، فإن نظرة التقدُّم المتنامي التي يرى بها الغربُ أوضاعَه — ويرضى عن نفسه في ضوئها — مترسخة ودائمة، وهو ما يعمل على تحويل الانتباه عن الآليات المتنوعة لبَسْط السيطرة الجنسانية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة. وبأسلوب أبسط، فإن صور النساء في المجتمعات الأخرى تعزِّز أنماط خضوع النساء في مجتمع المرء

نفسه، كما في عبارات مثل: «إن كنتن تعتقدن أن الوضع هنا سيِّئ، فانظرن إلى معدل الاغتصاب في الولايات المتحدة.» أو «تأمَّلْنَ جرائمَ الشرف في سوريا» (قارنوا هذه الأرقام بنِسَب قتل الأزواج لزوجاتهم في الولايات المتحدة)! ولفهم ما يحدث بالفعل في ممارسات إخضاع النساء، انظر في تأكيدات المعلِّقين على الفاشية الإسلامية في إطار هذا السياق الأعرض. المجتمعات الشرقية والغربية جميعها مجتمعات أبوية؛ ففي كلتا الناحيتين تتعرَّض النساء للإخضاع بأساليب مختلفة، بصرف النظر عن الموجات النسوية الأخيرة التي تتباهى بالتطوُّر الحاصل. تشهد بعض النواحي تحسُّنًا (مثل زيادة أعداد الأستاذات الجامعيات والطبيبات والمحاميات)، بينما تتدهور النواحي النوعية (كما في ارتفاع معدلات اغتصاب النساء في أحرام الجامعات). ووفقًا لهوانج (٢٠١١: ١٣٦٦)، وصلت نسبة الفارق بين رواتب العلماء من الرجال والنساء عام ١٩٧٤م إلى ٣٢٪ لصالح العلماء الرجال. وفي عام ٢٠٠٩م، أظهرت البيانات الإحصائية للجنة تكافُؤ فرص التوظيف أن العاملين من مختلف الأقليات ومن النساء يواجِهون حاجزًا غير مرئيٍّ أمام فرص ترقِّيهم في أعمالهم، وفي العام التالي جاءت الولايات المتحدة في الترتيب الرابع والثمانين في مؤشر الوضع الجنساني الخاص بالبنك الدولي التابع للأمم المتحدة، وذلك مقارنةً بدول أخرى مُصنَّفة في عدد من المؤشرات. وفي اجتماعات الرابطة الأمريكية للأنثروبولوجيا في مونتريال مؤخرًا، التي انعقدَتْ عام ٢٠١١م، أشار منذر كيلاني (٢٠١١) إلى أنه «سواء أكانت [المرأة] سافرةً كما في تونس أم محجَّبة كما في البحرين، فإنها تكون حاضرةً في المظاهرات التي تزلزل الدول العربية من الأطلسي وحتى الخليج»، واختتَمَ كلمته قائلًا: «جميع الخرافات المنتشرة حول العرب في طريقها إلى الزوال.»

تطبيع الاختلاف والتحوُّل العظيم

إنَّ مجرد التفكير في مجالَي المشكلات العرقية والحلول العرقية يقود الإنسان إلى إدراك أن الاختلاف من أهم شواغل عصرنا هذا. انظر إلى كمِّ العمل الذي يبذله مُصلِحو الكون البسطاء في إطار التعامُل مع الاختلاف باعتباره «مشكلة»، مثل هذا الإصرار على التعامُل على هذا الأساس يدفعني إلى التساؤل عن السبب، وعن متى يكون الاختلاف غير مستحوذ على الاهتمام إلى هذه الدرجة؟ يعزو البعض مشكلةَ الاختلاف إلى ظهور الدول القومية، وهو ما يؤدِّي بدوره إلى رسم الحدود التي تُعيَّن غالبًا على أساس الاختلاف (انظر نوربيرت إلياس، ١٩٧٨). ويذهب آخَرون داخل نفس هذا الإطار إلى أنه على الرغم

من أن الحركة (الهجرة) ليست شأنًا جديدًا، فإنها تُعَدُّ مشكلةً بسبب ما يُسمَّى بالهوس القومي بالتجانس؛ فعلى سبيل المثال: أصحاب الأصول اللاتينية، الذين تُعَدُّ الإسبانيةُ اللغةَ الأولى لأغلبهم وليست الإنجليزية، هم الجماعة العِرقية الأكبر في ولاية كاليفورنيا حاليًّا. ولكن ما الذي يحدث فعليًّا عندما يجتمع الوطنيون والمهاجرون، خصوصًا مع الأخذ في الاعتبار أن القوميين الأوروبيين والأمريكيين يرون أنفسهم «متسامحين» بالفطرة؟ والتحلِّي «بالتسامح» هنا يعني ضمنًا أن المشكلات لا شكَّ أنها صنيعة المهاجرين. لا يفهم الناس أن الرؤساء التنفيذيين للمؤسسات الصناعية يريدون هؤلاء المهاجرين؛ لأنهم يوفِّرون عمالةً منخفضة الأجر، ويتسمون بالخضوع نسبيًّا، على عكس العمال الأوروبيين والأمريكيين التابعين للنقابات، كما يتم استخدامهم لإنجاز الأعمال التي لا يرغب الأوروبيون والأمريكيون في القيام بها (نيويورك تايمز، ٢١ سبتمبر ٢٠١٠م). بالإضافة إلى ذلك، غالبًا ما تكون هجرة المكسيكيين ومواطني أمريكا الوسطى هربًا من الأوضاع الاستبدادية في بلادهم، التي غالبًا ما تكون مدعومةً من جيش الولايات المتحدة والسياسة الخارجية.

ومع كل هذا الانهماك في الحديث عن الاختلاف، كثيرًا ما تتوه ملامحُ التشابُه بين السكان المحليين والمهاجرين؛ فكلاهما في أوروبا يتبعان عاداتٍ استهلاكيةً واحدة؛ فيشربان الكوكاكولا أو غيرها من المشروبات الغازية، ويستخدمان أجهزة الكمبيوتر، ويشاهدان التلفاز، ويتبعان نفسَ خطوط الموضة للأزياء الرسمية. وكثيرًا كذلك ما ننسى أن المدن المركزية العالمية مثل لندن لطالما كانت متعدِّدةَ الثقافات منذ العصور الوسطى وقبل وصول الإسلام، ومثلها باريس ومدريد وبروكسل ومدن أخرى شبيهة (أسد، ١٩٩٠، خاصة الملاحظات ٤–٧).

قارِنْ بين مشكلات أوروبا المعاصرة مع المهاجرين المسلمين والوضع في الشرق الإسلامي، حيث تمَّ ترسيخ مبدأ التعايش باعتباره مثلًا أعلى، وربما كان ذلك لضمان البقاء للجميع (نادر، ٢٠٠٦)، وانظر كيف تُوصَف فترة إسبانيا العصور الوسطى بأنها كانت زمانًا ومكانًا تعايَشَ خلالهما المسلمون والمسيحيون واليهود، فتاجروا وقدَّموا إسهامات فريدة في الفن والأدب (مينوكال، ٢٠٠٢؛ لوني، ٢٠٠٥)، ولاحِظْ كيف تنقسم سوق دمشق اليوم إلى ثلاثة أقسام: المسلم واليهودي والمسيحي. إن الفصل بين الجماعات المختلفة يكون مُجدِيًا في مثل هذه السياقات؛ إذ إن المجتمعات العِرقية قادرةٌ على تحقيق التعايش، بل إنها تحقِّقه بالفعل؛ فيعيشون في المدن في مناطق تُعرَف باسم الطائفة

التي تسكنها، ولكن ليس بالطبقة الاجتماعية. وكانت الإمبراطورية العثمانية التي دامت ٥٠٠ عام تضم مناطق أقليات تتمتَّع بالحكم الذاتي فيما يخص الأمور المتعلِّقة بالقانون والدين.

من الأهمية بمكان عند تعقُّد العلاقات أن نعترف بالمزايا الكامنة في وجود المهاجرين والاختلاط من حيث التذوُّق الفني، وتنوُّع المطابخ، والأفكار العلمية والهندسية، كما أنه من الجيد ألَّا نتناسى أنه على مدار قرون كان سبب الهجرة العكسية من أوروبا إلى الشرق الأوسط هو اندلاع الحروب أو ممارسة التجارة أو الاستعمار أو أداء الحج، حتى إن سكان الموانئ الشمال أفريقية كانوا متنوعي الجنسيات بسبب هجرة مئات الآلاف من الفرنسيين والإسبانيين والإيطاليين واليونانيين. وفي عام ١٩٠٧م كان ٢٥٪ من سكان الإسكندرية و٢٨٪ من سكان بورسعيد من الأجانب (عيسوي، ١٩٦٩: ١٠٨–١٠٩)؛ حينها كان التنوُّع والاختلاف هما الوضع الطبيعي.

ولكن نظرًا لعدم معرفة معظم الأوروبيين بهذا التاريخ، فهم لا يستشعرون أيَّ عِرفان بالجميل عند انتقال المهاجرين من شمال أفريقيا إلى المدن الأوروبية. وأغلب المهاجرين أيضًا — نظرًا لعدم اطِّلاعهم — لا يعون أن الأوروبيين أنفسهم يحاولون التأقلم مع ما يقوم به الاتحاد الأوروبي من طمسٍ للاختلافات داخل أوروبا نفسها. غير أن الرؤساء التنفيذيين الأوروبيين يدركون تمام الإدراك أن «التعامي عن المعايير» يصبُّ في صالح صافي الأرباح. ويتعيَّن الدمج بين الحوارين القائمين حول الاختلاف والاختلاط الثقافي في ظلِّ عالَم مليء بهندسة اجتماعية ذات طبيعة ليبرالية جديدة؛ أي انتقال الاستثمار الرأسمالي والعمالة عبر الحدود الإقليمية وما يصاحب ذلك من تكوُّن نِسَب عالية من بطالة الشباب، ومشكلات أخرى تتعدَّى حدودَ الاختلافات الثقافية أو الدينية.

أحاول من خلال مقالاتي أن أدفع إلى دائرة الضوء كلَّ ما قد يكون خفيًّا، كما في المؤسسات التي تقيمها الرأسمالية المؤسسية والأصولية الدينية بأنواعها، سواء في الولايات المتحدة أم في العالم العربي، والتي ينتج عنها — دون أي داعٍ — صدْعٌ في علاقات الآباء وأطفالهم نُطلِق عليه اسم الفجوة بين الأجيال. والتحدي الأهم والأكثر إلحاحًا في هذا الإطار هو تقييم التأثيرات الخارجية والنتائج الاجتماعية والبيئية المستترة للرأسمالية المؤسسية، وأن ندرك ما يجري في عالمنا الجامح؛ إذ إن الرأسمالية المؤسسية تمثِّل نوعًا مختلفًا من الرأسمالية له آثار خطيرة ومباشِرة على البيئة الحميمية للعائلات والأطفال. وبالرغم من

أن الرئيس ويلسون اعتبرها نوعًا من الدبلوماسية، فإن الأشخاص الواقعة عليهم آثارها لا يتفقون معه في هذا التوصيف. فنحن بحاجة لعمل تقييمات تصل نتائجُها إلى عالَم الأعمال؛ حيث إن رسم هذه الصلات لا يصبُّ فقط في صالح ضحايا الأفعال الجامحة للرأسمالية المؤسسية، بل يفيد القادةَ كذلك الذين قد يدركون أنهم شخصيًّا يعانون من حالةٍ من «التعامي عن المعايير» تروِّج لثقافةٍ تقوم على إنكار عواقب ممارسات الأعمال على المجتمع.

يعجُّ العالَم اليومَ بالغطرسة، في الوقت الذي نحتاج فيه إلى مزيدٍ من التواصل التوافقي؛ لذلك قد يفيدنا أن نرجع بالتاريخ إلى الوراء لنتأمَّل مرآتَنا ونرى أنفسنا فيها. يتناول الفصل الثاني من هذا الكتاب — بعنوان «من رفاعة الطهطاوي حتى إدوارد سعيد: دروس في الثقافة والكرامة» — الدروس التي يمكن تعلُّمها من خلال تبنِّي مبدأ الاحترام المتبادل؛ إذ يتفق الطهطاوي وسعيد وغيرهما من المفكِّرين العرب المذكورين في الفصل، في رفضهما النظر إلى الأمور من خلال عدسة تقوم على التدرُّج الهرمي بين البشر، وعلى استعلاء المكانة؛ ففي النهاية يمكن القول إننا جميعًا بشر؛ ألسنا كذلك؟ كما يرفض كلاهما فكرةَ أفضليةِ ثقافةٍ أو شعبٍ بعينه على بقية الثقافات أو الشعوب بطبيعة الحال؛ فتحدَّتْ كتاباتهما نظريةَ القرن التاسع عشر الأوروبية للتطوُّر الأحادي الخط التي كانت (وما زالت) سائدةً، وكانت تقوم على تقسيم البشرية إلى ثلاثة مستويات هي: الوحشية، والبربرية، والتحضُّر، مع تصدُّر الثقافة الأوروبية للمستوى الأول؛ التحضُّر. ولكن الحكمة أو الجشع أو العنف ليست حكرًا على شعب بعينه أو على ثقافة بعينها، وإن قويت شوكة شعبٍ ما عن غيره من الشعوب خلال أي فترة من التاريخ؛ إذ لا داعي للمساواة بين امتلاك الشوكة وبين احتمالات التفوُّق أو الرقي، على الرغم من أن استعمالات القوة، خاصة تلك المدعومة بالتدمير التكنولوجي، من شأنها تحديد احتمالات بقاء الإنسان.

وعلى الرغم من أهمية فهم الاختلاف، فإن هذا الاختلاف إنْ لم يُوضَع داخل إطارٍ عامٍّ من الإنسانية، فقد يحيطه نوعٌ خطير من التعصُّب؛ وهنا يقدِّم كتابٌ مثل «العقل العربي» (١٩٧٣) لرافائيل باتاي دليلًا معاصرًا على ذلك؛ إذ يتغاضى عن أوجه التنوع ويركِّز على التعميمات المتجانسة ويعمِّم القوالب النمطية، كوسيلة لنزع صفة الإنسانية عن العرب. وهكذا لجأ الجيش الأمريكي، بأسلوب يفتقر إلى إدراك الاختلافات والفروق الطفيفة، إلى استخدام قوالب نمطية حول الخصوصية والجنس في تدريب الجنود لخوض المعارك في العراق، وكذلك ممارسة التعذيب داخل أسوار سجون مثل أبو غريب. ولكن تعريف

حالات التعميم العِرقي ليس حكرًا على علماء الأنثروبولوجيا من أمثال باتاي (جونزاليس، ٢٠١٠: ٩٥–٩٦)؛ فالمؤرخون كذلك يتبنَّون نفسَ المواقف؛ فحتى كتابٌ تأريخيٌّ في جودة كتاب «العرب» بقلم أنتوني ناتينج (١٩٦٣) يُختتَم بكلمات مبتذلة من عيِّنة «عاطفية» و«غير عقلانية» و«عنيفة» لوصف أمة بأكملها، مع أنه يشير إلى أن الشعب الأيرلندي يمتلك نفس تلك الصفات! ولا تُجمِّل الصورة إضافة ناتينج أن كلا الشعبين يمتاز بسحر خاص وحسٍّ فكاهة وما إلى ذلك من صفات؛ فمثل هذه الصفات يطالها النسيان في أوقات الأزمات كالحروب. كان يستطيع الكاتب عوضًا عن ذلك الإشارةَ إلى أن كلًّا من العرب والأيرلنديين عانوا من الاستعمار، أو أن الأوروبيين داوَموا على قتال بعضهم البعض على مدار ١٠٠ عام في حرب المائة عام التي امتدت من ١٣٣٦ حتى ١٤٥٣م.

المقارنة والإثنوجرافيا والتاريخ

قد لا تقتصر المقارنة على كونها وسيلةً معلَنة للعمل فقط، بل قد تصير أيضًا مسألةً يتعيَّن التعامُل معها في حد ذاتها، على حسب إن كان استخدامها صريحًا أم ضمنيًّا (نادر، ١٩٩٤). يتصدَّر الفصل الثاني من هذا الكتاب رحَّالة شهير يُدعَى رفاعة الطهطاوي. عاش رفاعة الطهطاوي في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، وسافَرَ إلى باريس بعد غزو نابليون لمصر في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر. وعلى الرغم من قِصَر فترة الوجود الفرنسي في مصر، فإن آثاره كانت عظيمةً على المصريين، الذين كانوا عُرضَةً للقوة العسكرية الأشد لأوروبا. ويظهر من كتابات الطهطاوي وأقرانه من الذين عاشوا خلال نفس تلك الفترة، أنهم كتبوا عن أوروبا بنفس أسلوب كتابتهم عن شعوبهم وعن الشعوب الآسيوية القريبة منهم، فكانوا منفتحين على العجائب التي قابلوها، وكان هدف كتاباتهم وَصْف كلِّ ما لاحظوه، وعلى الرغم من أن كتاب الطهطاوي قد نُشِر لأول مرة عام ١٨٣٦م، فإنه لم تَصدُر عنه أيُّ ترجمة إنجليزية حتى عام ٢٠٠٤م.

قضى رفاعة الطهطاوي أكثر من خمس سنوات بين الفرنسيين في باريس، وحاوَلَ خلال تلك الفترة التمييز بين العادات الفرنسية، فأخذ يعلِّق على نظافة الفرنسيين، أو على طريقة تعامُلهم مع جثث المتوفين، لافتًا النظر إلى التبايُنات الموجودة داخل الثقافة الواحدة، ومقارِنًا في الوقت نفسه بين الفرنسيين والمصريين. ولكن اهتمامه كان منصبًّا على تناوُل طبائعهم وخبراتهم الإنسانية؛ فتجاوَزَ التعامُل مع الفرنسيين والمصريين كشعبين، ليستكشف أساليب تنظيمهم العسكري، ومظاهر تطوُّرهم العلمي كذلك. إذا ما زعمنا

نحن أن العرب لا يُحسِنون معاملةَ نسائهم، فإن هذا الزعم يفترض في طيَّاته أننا أفضل منهم من هذه الناحية، وهو افتراض يرفضه العلماء غربًا وشرقًا على حد سواء (نادر، ١٩٨٩). وإذا قلنا إن الشعب العربي شعب عنيف، فإن قولنا هذا يعني أننا ننكر أن المجمع العسكري الصناعي في الولايات المتحدة يُعَدُّ مؤشرًا على العنف، وليس على عدم العنف؛ ولذلك ينبغي علينا تشجيع التساؤل عن «طرف المقارنة» عند إجراء المقارنات البسيطة، كأنْ نسأل عند وصْفِ أيِّ شيء بأنه عاطفي وغير عقلاني عن الطرف الآخَر الذي يُقارَن معه؛ فمع مَن كانت المقارنة أو مع ماذا أو تحت أي ظروف؟ إذ إن كل ما هو ضمني ينبغي أن يصير صريحًا حتى نصل إلى حالة من التفاهُم المشترك. وجدير بالذكر أن هذا الموقف النَّشِط ليس مرادِفًا للنسبية، كما أنه لا يعني أنَّ أي شيء يمكن أن يُوضَع طرف مقارنة؛ كل ما في الأمر هو تقدير العقل القادر على التمييز.

يركِّز الفصل الثالث على «الإثنوجرافيا كنظرية: حول جذور الخلاف في الأنثروبولوجيا»، وعلى القواعد غير المُعلَنة التي تنظِّم كلًّا من المهنة والمجتمع الأعرض الذي يرعى الأبحاث الأنثروبولوجية. والنماذج الإثنوجرافية التي يستعرضها الفصلُ تتميَّز بالإبداع في إجراءاتها الإثنوجرافية، فتُخالف واحدة أو أكثر من القواعد غير المُعلَنة المُجمَع عليها التي تحدِّد دورَ الإثنوجرافيا؛ ممَّا يترتَّب عليه أحيانًا تحمُّل عالَم الإثنوجرافيا لبعض العواقب. ومن أمثلة تلك القواعد التي تكبح المهتمين بالإبداع العلمي: «لا تخرج عن النظام»، أو «لا تتخطَّ السلطةَ الأعلى منك»، أو «لا تطرح أسئلةً غريبةً أو غيرَ مألوفة»، والالتفات إلى «الحقائق التاريخية». ماذا يحدث عند الإعلان عن القواعد غير المُعلَنة؟ وكيف يؤثِّر ذلك على معرفة القرَّاء بالشعوب الأخرى؟ في مثل هذه الحالات تصير التجارب المُستعرَضة أفعالًا سياسية بصرف النظر عمَّا إذا كانت هذه هي نيَّة الكاتب أم لا؛ ولذلك يتناول هذا الفصل علمَ الإثنوجرافيا كمجال يزيد عن «مجرد الوصف» أو «طرح الرأي»، بل كوسيلة أنثروبولوجية تتيح لنا فهم الآخرين وأنفسنا فهمًا مناسبًا إلى حدٍّ ما. لقد كان تأثير الإثنوجرافيا على علومٍ شقيقةٍ كعلم الاجتماع والتاريخ والجغرافيا وعلم النفس تأثيرًا مذهلًا؛ فهي تمثِّل نوعًا خاصًّا من الوصف، حتى إن الوصف يُعَدُّ جزءًا لا يتجزَّأ من الأنشطة الإثنوجرافية باعتباره نظريةً في حد ذاته، إلا أن الدراسات الإثنوجرافية تتكوَّن من أكثر من أسلوب واحد، وهذا هو المقصود جزئيًّا؛ فنحن نقوم بالملاحظة، والعدِّ، وتحليل المستندات، والتأريخ، ومقارَنةِ أيِّ شيء قد يكون مفيدًا في تنظير أسلوب حياة الناس. إلا أن علم الإثنوجرافيا كان غير مفهوم بدرجة كبيرة، سواء

في إطار علم الأنثروبولوجيا أم خارجه، وهو ما ساهَمَ في جعله يلقى رواجًا وانتشارًا ليس فقط بين العلوم الاجتماعية، بل في الاستكشاف الأدبي كذلك. غير أن الانعزال في مكانٍ ما خلال عطلة نهاية الأسبوع، أو مجرد الخروج والتردُّد على مكانٍ ما، لا يُعَدُّ دراسةً إثنوجرافية سليمة، ولا مجرد الانحياز النوعي، ولا عد الدعاوى القضائية وتحليلها، ولا الانضمام للحملات العسكرية والانتقال معها؛ بل إن الانتقاء هو جوهر العملية والنظرية الإثنوجرافية، ويشاركه كذلك الموقفُ الأخلاقي المبنيُّ على عدم إيقاع الضرر. وهذا هو السؤال الأهم الآن: هل ننقل الواقع كما هو على عِلَّاته فيما يتعلَّق بالأطراف الضعيفة والقوية؟ وقد مثَّلت مسألة عدم إيقاع الضرر أساسَ النقاشات التي دارت حول دور علماء الأنثروبولوجيا المسافرين مع القوات الأمريكية إلى العراق وأفغانستان (جونزاليس، ٢٠٠٩). فما هي الجهة التي يمثِّلها عالم الأنثروبولوجيا؟ أَضِفْ إلى ذلك الإجماع غير المُعلَن على ما يشكِّل الضرر.

تعدَّدت أنواع الدراسات الإثنوجرافية داخل الإطار الأنثروبولوجي، ولم يحدث أن نتج عن أي دولة أو سياق سياسي نموذج واحد بعينه؛ فدراسة الشعوب وسط ويلات الحرب تختلف عن دراستهم في نعيم السِّلْم أو خلال اجتياز مرحلة انتقالية. ولكن في الفترة الحالية وما تمتاز به من تركيزٍ على الوعي بالذات، أو ما يصفه البعض بأنثروبولوجيا الاستغراق في الذات، بدأ الاعتراف إلى حدٍّ ما بتأثير الاستعمار على عالم الأنثروبولوجيا في الماضي والحاضر، ونفس الشيء بالنسبة إلى الاستعمار الجديد والليبرالية الجديدة، فأصبحت العين التي تلاحظ خاضعةً للفحص والتدقيق؛ إذ إن علماء الإثنوجرافيا — سواء الذين اعتمدوا على أنفسهم في التدريب، ومَن تلقَّوا تدريبهم في أحد المتاحف أو كان تدريبهم أكاديميًّا في إحدى الجامعات، والقادمون من مختلف البلدان، كعلماء الإثنوجرافيا البريطانيين أو البرازيليين أو الأمريكيين أو اليابانيين — جميعهم يعكسون في عملهم مزيجًا من التأثيرات الشخصية والمجتمعية والثقافية والنظرية. وعلى الرغم من أن الإثنوجرافيا تُعَدُّ المنتَج الأساسي لمجهودات علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية، فإن النظرية الإثنوجرافية تخضع للعملية نفسها بدقةٍ؛ لأن علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم يدركون مدى النقص في أيٍّ من منهجيات عملنا، ومن ثم تكون النتائج خاضعةً للنقد، وهذا اعتراف بأن المعرفة ليست حياديةً — سواء في الأنثروبولوجيا، أو حتى في الفيزياء والأحياء — لذا يجب أن يكون التواضُع هو مساهمتنا في هذا العالم المليء بالكبر والعجرفة؛ إذ إن معرفتنا، مهما بلغت قيمتها، تظل دومًا منحازةً وغير كاملة أبدًا.

أما الفصل الرابع فيتناول قضيةَ السيطرة على المرأة في المجتمعات الأبوية الإسلامية والغربية، ويطرح فوائد الاعتماد على الوعي المقارَن (نادر، ١٩٩٤)؛ أي الوعي الدافع إلى التساؤل عن طرف المقارنة، ومن ثم توسيع السياق المحيط بافتراضات مُسلَّم بها؛ مثل القول بأن «النساء المسلمات تُعامَل معاملة سيئة.» وقد قادني هذا التساؤل التحفيزي حول طرف المقارنة إلى كتابة مقال «الاستشراق والاستغراب والسيطرة على المرأة»، وكانت المصادفة أنْ تمَّتِ الموافقة على نشره فورًا في بلجيكا بعد ما لاقَاه من نقدٍ لاذع في الولايات المتحدة، وقد استودعتُ في هذا المقال أقصى جهدي لشرح ديناميكيات السيطرة التي يتمُّ اتباعها من أجل التحكُّم في المرأة في مجتمعَيْن كلاهما أبوي. ولا شك أن اندلاع الربيع العربي عام ٢٠١١م قد فاق أيَّ مجهود أكاديمي في تحدِّيه للتصوُّر النمطي المعتاد للنساء المسلمات المقهورات لدى كلِّ مَن كان يظن أن المجتمع الأبوي الإسلامي يسيطر على المرأة بيدٍ من حديد.

وفي الفصل الخامس أناقِش «الأصولية المؤسسية: تنشئة الأطفال في الولايات المتحدة وغيرها من الأماكن»؛ فلا يوجد ما هو أهم بالنسبة إلينا جميعًا من مستقبل أطفالنا. وأسلِّط الضوء من خلال هذه المناقشة على روابط تبدو مستترةً عن نظر الجماهير في كلٍّ من الولايات المتحدة مهد الحركات الاستهلاكية المؤسسية، والعالم العربي. وقد أكَّدْتُ في مقال سابق لي (نادر، ١٩٨٠) ما سبق أن قاله آخَرون: إن الآباء الذين كانوا فيما مضى يتمتعون بالسلطة على أبنائهم ويتحمَّلون مسئوليتهم، صاروا اليومَ بين نارَيْن مع زيادة مسئوليتهم وانحسار سلطتهم في تربية أبنائهم.

أما الفصل السادس «الثقافة وبذور اللاعنف في الشرق الأوسط» فيدرس سياقات مختلفة لأحداث العنف التي اندلعَتْ، وأساليب حل النزاعات التي تمَّ التوصُّل إليها على مدار قرون قبل الاستعمار الغربي للتعامُل مع الفروق بين أفراد المذهب الواحد وبين المذاهب الدينية المختلفة، أو بين القبائل والمستقرِّين، أو بين الحضر والقرويين. والملاحَظ أن رسم النماذج النمطية السطحية لا يساعد على إدارة الدول؛ علمانيةً كانت أم دينية، ولا على التنبُّؤ بالسلوك.

يتناول الفصلان السابع والثامن — «التعامي عن المعايير وقضايا حقوق الإنسان المُعلَّقة: نفاق العصر» و«كسر حاجز الصمت: السياسة والاستقلال المهني» بالترتيب — قضايا حقوق الإنسان المعلَّقة، ويسلِّطان الضوء على الحاجة إلى الحدِّ من الالتفات لأبعاد التعصُّب العِرقي عند تعريف انتهاكات حقوق الإنسان. وجدير بالذكر أن مقال

«التعامي عن المعايير وقضايا حقوق الإنسان المُعلَّقة» مثله مثل الفصل الرابع حول «الاستشراق والاستغراب والسيطرة على المرأة»؛ إذ نُشِرَ للمرة الأولى في البرازيل بسبب نفس مشكلة التعصُّب العِرقي التي يتناولها. أما الفصل الخاص بقضية «كسر حاجز الصمت» فقد انتهيتُ من كتابته قبل أسبوع من غزو العراق عام ٢٠٠٣م، وهو امتداد لنفس الموضوع والتساؤل حول الممارسة الأنثروبولوجية المقبولة في ظلِّ عالَمٍ تسيطر على أوساطه الأكاديمية قوًى مهيمِنة مختلفة. أما الفصل الختامي بعنوان «دروس»، فيستعرض الدروس التي يمكن تعلُّمها عن العالم العربي وعن أنفسنا، من خلال تطبيق أساليب المقارنة والإثنوجرافيا والتاريخ في ممارسة صَنْعة الأنثروبولوجيا، كما يقترح استراتيجيات لتوجُّهات جديدة.

مراجع

Ali, Wajahat, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes, and Faiz Shakir (2011) *Fear Inc.: The Roots of the Islamophobia Network in America*. Center for American Progress. Available at http://www.americanprogress.org/issues/2011/08/pdf/islamophobia.pdf (accessed April 16, 2012).

Asad, Talal (1990) Multiculturalism and British Identity in the Wake of the Rushdie Affair. *Politics and Society,* 18, no. 4, 455–480.

Bloomberg, Michael (2010) Mike Bloomberg on the Proposed Mosque in Lower Manhattan. Mikebloomberg.com, August 4. Available at http://www.mikebloomberg.com/index.cfm?objectid=38F02174-C29C-7CA2-FB24F2BA115AF739 (accessed April 20, 2012).

Bush, George W. (2006) President Bush Discusses Terror Plot Upon Arrival in Wisconsin. Office of the Press Secretary, August 10. Available at http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2006/08/20060810-3.html (accessed April 3, 2012).

Cooper, Helene (2007) Ahmadinejad, at Columbia, Parries and Puzzles. *New York Times,* September 25. Available at http://www.nytimes.com/2007/09/25/world/middleeast/25iran.html (accessed April 20, 2012).

Dowd, Maureen (2007) Rudy Roughs Up Arabs. *New York Times,* October 17. Available at http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9C06E1DB1E3CF934A25753C1A9619C8B63 (accessed April 20, 2012).

Elias, Norbert (1978) *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. New York: Urizen Books.

Elliott, Justin (2010) Michael Bloomberg Delivers Stirring Defense of Mosque. *Salon,* August 3. Available at http://www.salon.com/2010/08/03/mayor_bloomberg_on_mosque/ (accessed April 3, 2012).

Fernea, Elizabeth Warnock and Robert A. Fernea (1997) *The Arab World: Forty Years of Change*. New York: Doubleday.

Fisk, Robert (2007) *The Great War for Civilization: The Conquest of the Middle East*. New York: Vintage.

Gonzalez, Roberto (2009) *American Counterinsurgency: Human Science and the Human Terrain*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Gonzalez, Roberto (2010) *Militarizing Culture: Essays on the Warfare State*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Huang, Alice S. (2011) Passions. Presidential Address. *Science,* 334, pp. 1362–1366.

Issawi, Charles (1969) *An Economic History of the Middle East and North Africa*. New York: Columbia University Press.

Kilani, Mondher (2011) What Are "Arab Revolutions" Expressions Of? An Anthropological Perspective. Unpublished paper presented at the American Anthropological Association Annual Meeting, Montreal, November 19, 2011.

Lowney, Christopher (2005) *A Vanished World: Medieval Spain's Golden Age of Enlightenment*. New York: Free Press.

Mattei, Ugo and Laura Nader (2008) *Plunder: When the Rule of Law Is Illegal*. Malden, MA: Blackwell.

Menocal, Maria Rosa (2002) *The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Boston: Little, Brown and Company.

Nader, Laura (1969) Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. In *Reinventing Anthropology*. Dell Hymes, ed. New York: Pantheon Books, pp. 284–311.

Nader, Laura (1970) From Anguish to Exultation in Mexico and Lebanon. In *Women in the Field*, P. Golde, ed. Chicago: Aldine Press, pp. 96–116.

Nader, Laura (1980) The Vertical Slice: Hierarchies and Children. In *Hierarchy and Society: Anthropological Perspectives on Bureaucracy*, G. Britan and R. Cohen, eds. Philadelphia: ISHI Press, pp. 31–43.

Nader, Laura (1989) Orientalism, Occidentalism, and the Control of Women. *Cultural Dynamics,* 2, no. 3, pp. 323–355.

Nader, Laura (1994) Comparative Consciousness. In *Assessing Cultural Anthropology*, Bob Borofsky, ed. New York: McGraw Hill, pp. 84–96.

Nader, Laura (2006) Naturalizing Difference and Models of Co-Existence: Concluding Comments. In *Racism in Metropolitan Areas*, R. Pinxten and E. Preckler, eds. New York: Berghahn Publishers, pp. 173–182.

Nutting, Anthony (1963) *The Arabs*. New York: Penguin.

Patai, Raphael (1973) *The Arab Mind*. New York: Scribner.

Peretz, Martin (2010) The New York Times Laments "A Sadly Wary Misunderstanding of Muslim-Americans." But Really Is It "Sadly Wary" Or A "Misunderstanding" At All? *The New Republic,* September 4. Available at http://www.tnr.com/blog/77475/the-new-york-timeslaments-

sadly-wary-misunderstanding-muslim-americans-really-itsadly-w (accessed 20 April, 2012).

Succarie, Mayssun (2008) Winning Hearts and Minds: Education, Culture, and Control. Ph.D. dissertation, University of California, Berkeley.

Tjaden, Patricia and Nancy Thoennes (2000) *Extent, Nature, and Consequences of Intimate Partner Violence: Findings from the National Violence against Women Survey*. US Department of Justice, NCJ 181867. Available at http://www.ojp.usdoj.gov/nij/pubs-sum/181867.htm (accessed April, 3 2012).

قراءات إضافية

Aziz, Barbara Nimri (2007) *Swimming up the Tigris: Real Life Encounters with Iraq*. Gainesville: University of Florida Press.

Doukas, Dimitra (2003) *Worked Over: The Corporate Sabotage of an American Community*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Khan, Mirza Abu Taleb (2008 [1814]) *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan*. Ontario, Canada: Broadview Press.

Nader, Laura (1996) *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*. New York: Routledge.

Nader, Laura (1997) The Phantom Factor: Impact of the Cold War on Anthropology. In *The Cold War and the University*. Noam Chomsky, ed. New York: New Press, pp. 107–146.

Nader, Laura (2005) Law and the Theory of Lack. *Hastings International and Comparative Law Review,* 28, no. 2, pp. 191–204.

Price, David (2008) *Anthropological Intelligence: The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War*. Durham: Duke University Press.

الفصل الثاني

من رفاعة الطهطاوي حتى إدوارد سعيد

دروس في الثقافة والكرامة

> إن التعصُّب العِرقي من أهم أسباب الانحراف عن الحق ... والقدرة على رؤية الإنسانية وتقييمها ... بعيدًا عن افتراءات التعصُّب العِرقي ... وإن الإسهام في ترسيخ هذا التوجُّه ... ربما يكونان أهمَّ مآثِر علم الأنثروبولوجيا.
>
> إيه إل كروبر، ١٩٤٨: ٨٤٩

مقدمة

من الأهمية بمكان، خاصةً اليوم، أن ندرك أن الممارسات الغربية للهيمنة وفرض السيطرة ليست من المُسلَّمات؛ أي إنها ليست حتميَّةً؛ إذ توجد احتمالات أخرى (سواء أكانت في الماضي أم الحاضر أم المستقبل)، فثقافات جديدة يمكن أن تظهر إلى النور، وهذا يحدث بالفعل، وتوجد العديد من الطرق المثمرة لإقامة علاقات عالمية. لكن التعصُّب العِرقي داءٌ يولِّد الكِبْر والعجرفة أيًّا كان منشؤه، والاطِّلاع على تاريخ عالمنا ككلٍّ من شأنه المساعدة على تقليص عواقبه الوخيمة. فمثل هذا التاريخ العالمي يُثْرِي القصصَ المتركِّزة حول الغرب، وينقض الروايات الأوروبية أو الأورو-أمريكية المُحمَّلة أيديولوجيًّا عن الاستثنائية، والتي تسلك مسالكَ إمبرياليةً إلى أقاصي الأرض بعيدًا عن الحدود الأورو-أمريكية، وعادةً ما تقوِّض احتمالات بناء الديمقراطية. في وقت ما من الماضي «كانت آسيا هي العالَم» (جوردون، ٢٠٠٨)، وهذا المقال جزء من عمل أكبر يتناول النظرةَ إلى «الغرب» لدى

رحَّالة من حضارات أخرى قائمة؛ كالحضارة اليابانية والصينية والهندية والإسلامية (سواء أكانت رؤيةً تتسم بالتعصُّب العرقي أم غير ذلك)، أيًّا كان معنى الكلمة (الغرب) لدى المبشرين، والدبلوماسيين، والعلماء، والتجار، والأعداء الذين احتكُّوا احتكاكًا مباشِرًا بأوروبا والعالم الجديد.

وعلى الرغم من رغبتي في التركيز على تعليقات القرنين التاسع عشر والعشرين، مع الإشارة بشكل خاص إلى عمل رفاعة الطهطاوي وإدوارد سعيد، فإنه من المفيد معرفة أنه يوجد مَن سبقهما. لقد سار البشر في شعاب الأرض منذ بدء الخليقة، وقابلوا شعوبًا أخرى، وكانت لهم آراؤهم فيهم واقتبسوا منهم، ولكننا لم نسجِّل أي أخبار عن هذه الأسفار والرحلات إلا مؤخرًا. ففي القرن السابع بعد الميلاد انطلق المبشِّر الصيني البوذي تشيونتسانج غربًا (بيل، ١٩١١)، وكان الغرب بالنسبة إليه هو الهند، وكتب انطباعاته عن الحضارة الهندية مُقدِّمًا وصفًا تفصيليًّا لنظامهم الاجتماعي الطبقي الطائفي، وصور تأدُّبهم، وأسلوب زراعتهم لأراضيهم، ومناخهم. كانت الديانةُ السائدة في الهند في زمن تشيونتسانج هي البوذية، وتطوَّرَ الأمرُ منذ ذلك الحين لتحلَّ محلَّها الهندوسيةُ بعد عودتها للظهور، بالإضافة إلى أقليات كبيرة من المسلمين والسيخ والجاينيين. إن الأزمنة تتغيَّر، ومعها تهاجِر الديانات.

وفي عام ٩٢٢ بعد الميلاد أرسَلَ خليفةُ المسلمين الداعيةَ العربي ابن فضلان (فراي، ٢٠٠٥) من بغداد إلى روسيا ليدعو التتارَ إلى اعتناق الإسلام، وقابَله أثناء صعودِهِ نهرَ الفولجا منظرُ التجار الاسكندنافيين يحملون الخرز ويلبسون الأحذية، وكان الخرز في تلك الفترة هو العملة المتداوَلة من الكونغو وحتى الصين. ويُعَدُّ ما كتبه ابن فضلان أقدمَ نصٍّ معروف يقدِّم وصفًا تفصيليًّا للتجار الاسكندنافيين أثناء سفرهم إلى نهر الفولجا ليجنوا أرباحَ التجارة البرية المثمِرة من الهند والصين، وقابَلَ الداعيةُ الإسلامي تجارًا أذهلَتْه سلوكياتُهم وتقاليدهم إلى درجة بالغة؛ كانوا بالنسبة إليه مجموعةً من الهمج المفتقرين للتحضُّر، ورأى أنهم أقذرُ مخلوقات الله في أرضه، سواء من حيث النظافة البدنية أم السلوكيات. وكان أكثر ما استحوذ على انتباه ابن فضلان أمور الاغتسال والاستحمام والممارسات الجنسية لديهم.

وتُظهِر سجلَّات المؤرِّخين العرب الذين عاصَروا الحملات الصليبية خلال القرون الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، نقدًا مماثِلًا لنقد ابن فضلان بحسب رواية أمين معلوف (١٩٨٤)؛ حيث رأى هؤلاء المؤرخون العرب أن المواجهة كانت بين الشرق

المتقدِّم ثقافيًّا و«الوحوش البرية» المتقدِّمة تكنولوجيًّا في الغرب، التي لم تكن تألف في الأساس سوى الدماء والتعذيب والوحشية؛ فقارنوا بين عقلانية العرب وتقديرهم للكتب وبين الغربيين وتدميرهم للكتب. وتوجد كذلك ملاحظات استهجانية شبيهة فيما يتعلَّق بالممارسات القضائية، ورفض التنوُّع، والتعصُّب الديني المرتبِط بالحملات الصليبية، إلا أن الفجوة الكبرى بين الشرق والغرب كانت في مجال الطب؛ فأساليب العلاج التي اتَّبَعها الفرنجة (وهو الاسم الذي أطلقه العرب على الأوروبيين) في ممارساتهم الطبية لم تكن تشفي المرضى، على عكس الوسائل التي اتَّبَعَها الأطباء العرب.

وعند المقارنة بين مثل هذه الروايات الصادرة عن الطرفين، وكما تشير أعمال كلٍّ من جانيت أبو لغد (١٩٨٩) وإدوارد سعيد (١٩٧٨)، نجد فيما كتبه المؤرخون العرب عن الغربيين وما كتبه الغربيون عن العرب، انعكاسًا تامًّا للشرق في عدسة الغرب؛ فكلٌّ منهما ينظر إلى الآخَر باعتباره همجيًّا. وهذه المقارنات بين الجانب المتحضِّر والآخَر المتقدِّم تكنولوجيًّا، لم تزَل مستمرةً حتى يومنا هذا في قلب حضارات أخرى تمتدُّ من جبل طارق وصولًا إلى اليابان؛ فقد أخبرني حاكم مغربي مؤخَّرًا — ونحن نتناقش حول الحكمة في قرار وضْعِ مفاعلات ماء خفيف فرنسية في المغرب — أن «الفرنسيين لا يملكون أيَّ ثقافة ولا حضارة، ولكنهم يملكون التكنولوجيا.» إن التقدُّم التكنولوجي لا يساوي الحضارةَ بالضرورة. وبينما يلوِّن بعضُ الملاحظين العالَم إما بالأسود وإما بالأبيض، يعاني آخَرون من أوهامٍ بأنهم محصَّنون ثقافيًّا ولا يمسهم شيء. وفي المملكة العربية السعودية رفعوا شعارَ حداثةٍ من دون تغريب، وعندما سألتُ عن مدى مصداقية تطبيق هذه المعتقدات على أرض الواقع، أشار لي أحدُ السعوديين إلى لافتةِ متجر سيفواي في جدة، وكان مكتوبًا عليها «مفتوح ٢٤ ساعة، فيما عدا أوقات الصلاة.» ولكن رفاعة الطهطاوي كان أكثر دقةً في ملاحظاته حول الثقافة الأوروبية، أو الفرنسية بالأساس، كما سنرى.

رفاعة الطهطاوي وفرنسا

كان الغزو النابليوني لمصر عام ١٧٩٨م إنذارًا ببدء سلسلة جديدة من المواجهات بين العرب والغرب، كانت الأولى في حِدَّتها منذ الحروب الصليبية، وتصفها ساندرا ناداف (١٩٨٦) بأنها بمنزلة اتصال إجباري بين ثقافتَيْن مختلفتين اختلافًا جذريًّا. وكان أول عهدٍ لي بعمل الطهطاوي من خلال مقال وجيز للغاية بقلم ناداف بعنوان

«صور منعكسة: رفاعة الطهطاوي والغرب». ولكن مغامرة نابليون أثمرَت اهتمامًا أوروبيًّا جديدًا بالشرق تمثَّلَ في بزوغ عصر البعثات الأوروبية العظيم المعروف باسم الاستشراق. وفي نفس تلك الفترة بدأ الشرق في إعادة استكشاف الغرب، بالرغم من قلة الترجمات الإنجليزية لكتابات أوائل الرحَّالة إلى أوروبا، وطول الفترات الزمنية بين كلِّ ترجمة وأخرى (مطر، ٢٠٠٣). ويصف نبيل مطر هذه الكتابات الأولى بأنها جزءٌ من تقليد موجود بالفعل؛ إذ لم يكن الرحَّالة روَّادًا لإمبريالية إسلامية مكرَّسة لإحداث تغيير، «بل دوَّنوا أخبارًا تجريبية عن أوروبا بنفس الدقة التي اتبعها العديد من إخوانهم في الدين لوصف رحلاتهم داخل العالم الإسلامي ... لقد ذهبوا بعقول متفتحة، وخالية من أي معلومات سابقة كصفحة بيضاء» (مطر، ٢٠٠٣: ٣٢)؛ «إذ نظر هؤلاء الكُتَّاب إلى السفر باعتباره وسيلةً لتجربةِ ما هو مختلف ثقافيًّا واجتماعيًّا، وليس استنكاره» (٢٠٠٣: ٣١)؛ خاصةً عندما كانت كتاباتهم موجَّهة لمسئولين حكوميين أو دينيين، فوصفوا ما رأوه من أراضٍ وتقاليد وديانة ونظام اجتماعي، ولم يكن يوجد حينها «استغراب» حقيقي (الكتابة عن الغرب) حتى يُعَدَّ مقابِلًا «للاستشراق» (الكتابة عن الشرق).

كان رفاعة الطهطاوي مشارِكًا في أول بعثة علمية يرسلها رائدُ الحداثة الطموح محمد علي (١٧٧٠–١٨٤٩م) إلى الغرب، وقضى الطهطاوي خمسة أعوام في فرنسا، عاش معظمها في باريس. وفي عام ١٨٣٤م قام بنشر كتابٍ حول ملاحظاته خلال الفترة من ١٨٢٦ إلى ١٨٣١م بعنوان «تخليص الإبريز في تلخيص باريز». أما كتاب «الرحلة» الذي سجَّلَ فيه الطهطاوي انطباعاته عن سلوكيات الفرنسيين وتقاليدهم، فقد كتبه بالتزامُن تقريبًا مع كتاب البريطاني إدوارد لين عن القاهرة بعنوان «سلوكيات المصريين العصريين وتقاليدهم» (١٨٣٦).

عندما نشر الطهطاوي أولَ دراسة إثنوجرافية عربية عن «أرض غريبة ذات تقاليد غريبة» في أوروبا، قدَّم وصفًا للإنجازات الاجتماعية والسياسية والفكرية للفرنسيين وأكثر. وتقول ناداف في تعليقها الدقيق:

> لا يقف الغرب في النهاية بالنسبة إلى رفاعة الطهطاوي كأحد طرفَيْ علاقةٍ يحكمها الاختلافُ المطلَق مع الشرق، كما أنه لا يقف كمادة للملاحظة والتأمُّل والوصف انطلاقًا من اختلافه، بل هو يوفِّر مناخًا يسمح بالتبادُل، ويدعو للتأمُّل المشترك، وإقامة علاقات تفاعلية بين قوتَيْن تبدوان متعارضتين من

الخارج. وبذلك لا تصير عمليةُ استعراض ثقافة أخرى وسيلةً لإبعاد الذات عن الآخَر في النهاية، ولكنها تصبح بدلًا من ذلك وسيلةً للتكامُل، ولاستكشاف إمكانية انعكاس الصورة بين مرآتَيِ الشرق والغرب (ناداف، ١٩٨٦: ٧٦).

وقد قارنَتْ ناداف في جزء سابق من مقالها بين الطهطاوي ولين؛ بين القاهرة وباريس. فمن جهة، يحافظ لين في وصفه لمقاهي القاهرة على مسافته كملاحِظ موضوعي غير منحاز، ويحاول — كما تقول ناداف — «أن يحجب نفسه عمدًا»، حتى إنه لا يقترح إمكانيةَ عقْدِ مقارَنةٍ بين مقاهي القاهرة ونظيراتها الغربية. أما الطهطاوي من الجهة الأخرى فيشير إلى استخدام الفرنسيين للمرايا كوسيلة لإضفاء مساحة وفخامة، فيروي قائلًا: «حين دخولي بهذه القهوة ومُكْثي بها، ظننتُ أنها قصبة عظيمة نافذة؛ لما بها من ناسٍ كثيرين ... ظهرت صورهم في كل جوانب الزجاج، وظهر تعدُّدهم مشيًا وقعودًا وقيامًا ... حتى رأيت عدة صورنا في المرآة» (نيومان، ٢٠٠٤: ١٥٣). ويثبت الطهطاوي، من خلال تمييز انعكاس صورته وأن المرآة قادرة على تصوير الجانبين الشخصي والموضوعي، حضورَ تقاليده في عملٍ يتناول التقاليد الغربية.

لقد استكشف الشرقُ الغربَ، أو بالأحرى أعاد استكشافه، في «دراسة إثنوجرافية لأرض غريبة ذات تقاليد غريبة» (ناداف، ١٩٨٦: ٧٤). وتركِّز ناداف في مقالها على التقابلات بين الشرق والغرب؛ فيظلُّ خط الاختلاف بين الثقافتين؛ بين العلمانية والدينية، وبين التقدُّم الفكري والتكامل الروحي، قائمًا على طول استعراضها لإعجاب الطهطاوي بطرق تلك الأرض المختلفة جذريًّا عن بلاده، باستثناء المقاهي، التي يرى أنها مشتركة بين الشرق والغرب، بينما يشير إليها وصف إدوارد لين من الجهة الأخرى ككيان خاص بالقاهرة وحدها.

إنَّ ناداف مُحِقَّة في قولها إن الغرب لا يقف في النهاية بالنسبة إلى رفاعة الطهطاوي كأحد طرفَيْ علاقة يحكمها الاختلاف المطلق مع الشرق، بل هو يشير إلى مناخ يسمح بالتبادُل، ويدعو للتأمُّل المشترك، ويلفت الانتباه إلى إقامة علاقات تفاعلية بين قوتين تبدوان متعارضتين من الخارج، ويشجِّع على ذلك. ولدى عودته إلى القاهرة تولَّى منصبَ مدير مدرسة الترجمة، وتمكَّنَ بوصفه مثقَّفًا من إفراد مكانة مميزة لنفسه، من خلال قدرته على إيجاد النقاط المشتركة بين الثقافتين العربية والأوروبية، وساعَدَه على ذلك حصوله على تدريب كمتخصِّص في الترجمة، ولكن مجهوداته الإصلاحية الهادفة للتحديث

على الطراز الأوروبي عند عودته إلى مصر كانت مثيرةً للجدل، فعرَّضت مكانته ومعيشته للخطر.

إن الأعمال الشبيهة بعمل الطهطاوي يمكن تناوُلها بقراءات عدة، تمامًا كما يمكن ترجمتها بتفسيراتٍ عدة. انظر مثلًا ترجمة دانييل نيومان (٢٠٠٤) لعمل الطهطاوي إلى اللغة الإنجليزية، والتي نقَّحها فرانسيس روبنسون (٢٠٠٤) تحت عنوان «مستوى نظافتهم»؛ إذ تنقل النسخةُ المنقَّحة ملاحظاتِ الطهطاوي حول حبِّ الفرنسيين للاعتناء بنظافتهم الخارجية، ومقارنته بين المسيحيين الفرنسيين والمسيحيين الأقباط، وإشارته إلى أن الهولنديين كانوا أكثر نظافةً كذلك من الفرنسيين. وبعد التمييز بين الغثِّ والسمين فيما كتبه روبنسون، نجد أنه عجز عن وضع يده على الفطنة التي تميَّزَتْ بها المقارنات الدقيقة المتعددة المستويات التي عقدها الطهطاوي. إن مبدأ الطهطاوي في المقارنة الذي لم يفطن إليه روبنسون يمكن ملاحظته حتى في تضمين الطهطاوي لمراجعات معلِّميه وأصدقائه الفرنسيين في كتابه؛ مما أتاح لمصادره التعبير عن آرائهم النقدية إلى جانب تفسيراته (نيومان، ٢٠٠٤: ٢٤٩، ٢٧٨–٢٨٧، ٢٩٨–٣٠٢). ولكن ما يتجلَّى من الصورة الكليَّة للعمل (ربما على الرغم من نقد معلِّميه) هو نموذج لعالِم نابغ؛ عالِم موضوعي يتحلَّى بالحيادية، تلقَّى تعليمه في جامعة الأزهر في القاهرة، وبعد ذلك في باريس، ويتمتع بالثقة بالنفس دون غطرسة، وهو — كما يتضح من عمله — لا ينبهر أكثر من اللازم بكل ما يراه في باريس (على عكس تنقيح روبنسون لترجمة نيومان)، ولكنه يسعى جاهدًا لأن ينقل لأبناء جلدته صورة مُلِمَّة ومتعددة الأبعاد لباريس، وينجح في ذلك بالفعل.

والآن إلى قراءتي الشخصية لترجمة نيومان. التحَقَ رفاعة الطهطاوي بالبعثة المصرية ليكون إمامًا للطلبة المسافرين إلى باريس، وعددهم ٤٤ طالبًا، تحت إشراف مسيو جومار رئيس البعثة، وكان الطهطاوي في ذلك الوقت يبلغ من العمر ٢٦ عامًا. وتم اختياره وحده ليتدرَّب على فنِّ الترجمة، وهو التدريب الذي ثبتَتْ أهميته البالغة بالنسبة إلى الإمام الشاب فيما بعدُ. وقد أظهَرَ الطهطاوي منذ بدء البعثة — متأثِّرًا بحسن العطار (معلِّمه الواسع المعرفة في الأزهر بالقاهرة) — حماسةً متَّقِدة للتعلُّم من الغرب، والتزامًا تامًّا بذلك، مع ثباته الشديد وتمسُّكه بثقافته العربية الإسلامية، محافِظًا بذلك على كرامته وهويته الثقافية. ويُعَدُّ رفاعة الطهطاوي رائدَ النهضة، وهي حركة عربية تقدُّمية تركَّزَتْ في الأساس في القاهرة، داعيةً بوعي إلى تبنِّي بعض النماذج الغربية

وتعديلها لتناسِبَ الثقافة العربية. كان رفاعة الطهطاوي مطَّلِعًا على علم الاجتماع الذي أسَّسه ابن خلدون — والذي كان ذا أهمية محورية بالنسبة إلى عمل إميل دوركايم في وقت لاحق من نفس القرن — ولذا كان الطهطاوي يبرز موقفه تجاه مادة بحثه أولًا، ثم يقوم بالربط بين التطوُّر الأكثر تقدُّمًا وكلٍّ من العلم والإيمان. وهكذا نجده يستهلُّ كتابَه بتقرير فرضية أن عمله قائم على روايات شهود عيان، وليس على المبالغة أو الغُلُو، بالرغم من أنه «لا يخلو من أخطاء ترتبط بالتسامح أو التحامل» (نيومان، ٢٠٠٤: ٩٩).

وانخرط الطهطاوي «في ميدان العمل» لمدة خمس سنوات؛ أي إنه أمضى في العمل الميداني فترةً أطول ممَّا يقضي ٩٩٫٩٪ من علماء الأنثروبولوجيا المعاصرين، وإن كان ذلك بوصفه طالبًا رسميًّا. ولا شك أن مَن تبحَّر مثله في بحثه لا بُد أن يطوله أثرُ دراسته؛ فصار من دعاة التطوُّر، آمِلًا «أن يوقظ سائرَ أمم الإسلام من نوم الغفلة» (نيومان، ٢٠٠٤: ١٠٠). إلا أن الطريق الذي سلكه الطهطاوي كان معقَّدًا يعجُّ بالعناصر المتكافئة وغيرها الغامضة، وبالبِشْر تارةً والإعراض أخرى. وعلى الرغم من أن أساتذته الفرنسيين كانوا يرغبون في تحويله إلى اعتناق مفهومهم عن معنى التحضُّر، فإن الحوار الدائر بينه وبين نفسه، الذي نقله كتابه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» إلى المصريين، لا يعكس وقوعَ عقله أسيرًا للاستعمار الفكري تمامًا، فتجده ينقل الواقع نقلًا مباشِرًا في بعض أجزاء عمله؛ كوصف طريقة تناوُل الفرنسيين لطعامهم، أو أصناف أطباقهم، أو أدوات المائدة التي يستخدمونها، أو طريقة إعدادهم للطعام، أو الأَسِرَّة التي ينامون عليها، أو النساء والعفَّة، أو المناخ وأثره على الناس، أو اللغة، أو أسلوب حكمهم ومبادئ العدالة لديهم، والمتاحف التي أسماها بالمخازن، ولكن في أجزاء أخرى يتوارَى الوصف المباشر. يتجنَّب الطهطاوي استخدامَ المقارنات الضمنية أو الخفية التي نراها في معظم الروايات الأورو-أمريكية الحديثة أو غيرها عن الشرق، بل يجعل مقارناته صريحة، ويعبِّر عن آرائه، ويتحدَّى العجرفة واستعلاء المكانة المزعوم من المحيطين به؛ فهو يشير على سبيل المثال إلى أن العرب لهم الفضل في تعليم الأوروبيين فنونَ الرياضيات والعلوم والقانون والسياسة، ولا ريب أن «الفضل يعود للمتقدِّم»، ويستطرد قائلًا: «إن البلاد الإسلامية … قد برعت في العلوم الشرعية، ولكنها احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه» (نيومان، ٢٠٠٤: ١٠٥). والطهطاوي باعتباره دارسًا مصريًّا، فهو على دراية تامة بتقاليد وتاريخ ثقافته، ومع ذلك هو واضح وصريح في إجلاله لمبادئ الحرية والإخاء والمساواة الفرنسية (نيومان، ٢٠٠٤: ١٩٤، ١٩٦)، ولكنه يلحظ كذلك

أن الفرنسيين يدينون بالمسيحية اسمًا فقط، ويرى أن حظر الزواج على رجال الدين أمرٌ مريع؛ نظرًا للأفعال المخزية المترتبة عليه. ويا لقوة ملاحظته! فهو يقارن الحمَّامات الفرنسية الخاصة الأنظفَ، بحمَّامات البخار المصرية الأقل نظافةً، والتي يراها على الرغم من ذلك «أنفع منها وأتقن وأحسن في الجملة»، كما أن الناس في فرنسا لا يعرَقون؛ نظرًا لأن البخار غير متوافر إلا عند المغطس فقط (نيومان، ٢٠٠٤: ٢٣٣–٢٣٤). إن تعليقات الطهطاوي كما يشير هو نفسه تجمع بين المدح والذم (نيومان، ٢٠٠٤: ٢٥٢)؛ فهو لا يدَّعِي اتِّباع «الموضوعية العلمية» التي قدَّمها إدوارد لين في عمله عن القاهرة.

أما النماذج التي ينقلها، خصوصًا فيما يتعلَّق بالتجارة والأعمال الخيرية واللغة، فهي ذات طبيعة تنويرية كذلك؛ حيث يقول الطهطاوي في معرض حديثه عن الأعمال الخيرية؛ وهو ليس العربي أو المسلم الوحيد الذي يصدر عنه مثل هذه التعليقات: «إن الفرنسيين ليس عندهم المواساة إلا بأقوالهم وأفعالهم، لا بأموالهم ... إلا أنهم لا يمنعون عن أصحابهم ما يطلبون استعارته لا هبته إلا إذا وثقوا بالمكافأة، وهم في الحقيقة أقرب للبخل من الكرم» (نيومان، ٢٠٠٤: ١٧٥). وعند بحثه عن تفسيرٍ لمثل هذا النمط من السلوك يتوصَّل في النهاية إلى: «أن الكرم في العرب»، وفي الصفحة التالية (نيومان، ٢٠٠٤: ١٧٦) يقول: «إنهم لا يكلُّون من الأشغال، سواء الغني والفقير.» ثم يتحدَّث عن المؤسسات الخيرية في باريس في جزء لاحق (نيومان، ٢٠٠٤: ٢٣٧–٣٩)، فيقول: «شرعت المارستانات المعدَّة لفعل الخير، حتى إن الإنسان لا يسأل ما في أيدي الناس ... نعم، إن البلاد المتحضرة يقلُّ إكرامها، وأيضًا يرون أن إعطاء القادر على الشغل شيئًا فيه إعانة له على عدم التكسُّب» (نيومان، ٢٠٠٤: ٢٣٩). كتب الطهطاوي تعليقاته هذه بالتزامُن تقريبًا مع عمل دو توكفيل (الذي صدر كتابه «الديمقراطية في أمريكا» عام ١٨٣٥م؛ أيْ بعد عامين من صدور كتاب الطهطاوي)؛ ولذلك يُعَدُّ عملُ الطهطاوي بمنزلة العرض التمهيدي لتعليقات دو توكفيل حول مؤسسات الرعاية العامة، وطليعة لدراسات ميشيل فوكو في القرن العشرين.

ويقرُّ الطهطاوي فيما بعدُ أن «فعل الخير للجمهور بمدينة باريس أكثر منه في غيرها بالنسبة إلى الجملة [أي المجتمع ككلٍّ] أو المملكة، لا لكل واحد على حدته»؛ حيث قد يزعم البعض: «أنه لا ينبغي السؤال أبدًا» (نيومان، ٢٠٠٤: ٨٩، ٢٤١). ويُتبِع الطهطاوي هذا التقرير بقسم يتناول فيه الإيرادات و«محبة المكسب والشغف به، وصرف الهمة إليه بالكلية ... وذم الكسل والتواني، حتى إن كلمة التوبيخ المستعمَلة عندهم على ألسنتهم

في الذم هي لفظة الكسل والتنبلة.» ويضيف في جزء تالٍ أن: «لهم ... حِيَل عظيمة على تحصيل الغنى» حتى عن طريق «عدم تعلُّقهم بالأشياء المقتضية للمصاريف»؛ فعلى سبيل المثال تجد في مصر «العسكري له عدة خدم» (نيومان، ٢٠٠٤: ٢٤٨)؛ ممَّا يترتب عليه تكبُّد مصاريف لا يمكن أن يتكلَّفها جندي في فرنسا. وعلى الرغم من كل ذلك ينتقد الطهطاوي المبادئَ الرأسمالية الأوروبية لغرابتها؛ إذ لا تجمع بين الناس أو تؤلِّف بينهم (نيومان، ٢٠٠٤: ٢٣٧–٢٤٨)، ويشير إلى أن نظام التوزيع الفرنسي مختلف عنه في مصر؛ حيث إنه عامٌّ، لا خاصٌّ (ولا دينيٌّ) ولا شخصيٌّ، متأثِّرًا بالمؤسسات التي تخلق الفروق بين الناس وتشرذمهم (نيومان، ٢٠٠٤: ٢٤١).

أمَّا رؤى الطهطاوي المتعلِّقة باللغة فهي عبقرية، بل يمكن أيضًا اعتبارها ممهِّدة لرؤى والتر بنجامين، وساعَدَه في الوصول إليها التدريبُ الذي تلقَّاه في فن الترجمة، الذي جعله أكثر حساسيةً للجوانب الدقيقة في اللغة؛ حيث بدأ في طرح تساؤلات حول اللغة وعلاقتها بالثقافة حتى قبل ظهور هذا المجال بالمرة؛ إذ يُعدِّد الطهطاوي مثلًا كيف صارت اللغة الفرنسية أكثر ثراءً باقتباسها عددًا ضخمًا من الكلمات غير المترادفة من اللغتين اليونانية واللاتينية، ولكنه يلتفت كذلك إلى أن العكس صحيح: «بالنسبة إلى كثرة الكلمات غير المترادفة وتلاعب العبارات والتصرُّف فيها، والمحسنات البديعية اللفظية، فإن اللسان الفرنسي خالٍ منها، وربما عُدَّ ما يكون من المحسنات في العربية ركاكةً عند الفرنسيس.» وإجمالًا فإنه «تذهب ظرافة ما يُترجَم لهم من العربية» (نيومان، ٢٠٠٤: ١٨٢). وهو يدرك تمام الإدراك أن كلًّا من اللغتين تتميَّز بخواصَّ تتفرَّد بها عن الأخرى في الاستخدام، ولا تكون قابلةً للترجمة دومًا.

ويستشعر المرء مع انتهائه من قراءة كتاب «إمام في باريس» القُرْبَ والحميميةَ بين مصر وفرنسا وليس التباعُد. يستشعر إمكانيةَ التبادُل بين ثقافتين مختلفتين ومتشابهتين في نفس الوقت. إن العقل هو أهم ما يتجلَّى طوال صفحات الكتاب، باعتباره نقطة انطلاق نحو ترسيخ الإنسانية المشتركة التي تجمع بيننا، ولكن الطهطاوي لا يحاول بالرغم من ذلك تجنُّبَ الاختلافات أو إخفاءها، بل يستغلُّها ليؤكِّد على إمكانية تحقيق التعايش؛ كان المستقبل حينها لم يكشف بعدُ عن هجرة المسلمين إلى أوروبا في نهايات القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين، التي ترتَّبَتْ عليها حالةُ التعصُّب المتعلِّقة بالتعايش على الأراضي الأوروبية، كما يظهر من النقاشات المعاصرة في أوروبا حول الحجاب أو غطاء الرأس.

تقف ثلاث حوادث أخرى شاهدة على رؤى الطهطاوي المتبصرة حول الفرق بين منظور كلٍّ من الفرنسيين والعرب بخصوص معنى الإنسانية؛ وقعت الحادثة الأولى أثناء سير الطهطاوي في أحد الشوارع الباريسية عندما صاح رجل ثَمِل مناديًا عليه: «يا تركي، يا تركي!» وجذبه من ثيابه، فقاده الطهطاوي إلى متجر قريب لبيع الحلوى ومازَحَ صاحب المتجر قائلًا: «هل تريد أن تعطيني بثمن هذا الرجل سُكْرًا أو نُقَلًا؟» فأجابه صاحب المتجر: «ليس هنا مثل بلادكم، يجوز التصرُّف في النوع الإنساني» (نيومان، ٢٠٠٤: ٢٢٢)، فأجابه الطهطاوي بأن هذا الشخص لا يُعَدُّ من الآدميين وهو بهذه الحالة، وتركه ومضى. ويمكن فهم وجهة نظر الطهطاوي في هذا الموقف بدرجة أكبر، إذا ما قارنَّاه بالحادثة الثانية التي وقعت بعد أن رأى الطهطاوي عددًا من الملاحظات بخصوص ما اعتبره هوسَ الفرنسيين بالحيوانات؛ حيث أُحضِرَت إلى باريس جثةُ رجل مصري استُشهد أثناء اغتياله قائدًا فرنسيًّا من القوات المستعمِرة لمصر، وعُرِضَت في إحدى قاعات رواق التشريح في حديقة النباتات، وهو ما روَّع الطهطاوي وأثار امتعاضه؛ إذ يستطيع الفرنسيون إثارةَ ضجة بسبب حيواناتهم، ويعاملونها بإنسانية، ومع ذلك هم قادرون على تجريد رجل، إنسان حقيقي، من كرامته تمامًا؛ إذ لم يكتفوا بحرمان المصري من حقه في مواراة جسده التراب بطريقة مناسبة، ولكنهم عرضوا جثَّته للناظرين وكأنه كائن غريب. وهكذا، ففي حين يميل الطهطاوي بصفته مسلمًا صالحًا وتقيًّا إلى اعتبار رجل سَمَح لنفسه أن يثمل كائنًا أقل مرتبةً، لم يتمكَّن من استيعاب كيف يمكن للفرنسيين أن ينظروا لمجموعة كاملة من الجنس البشري باعتبارها لا تستحقُّ أدنى قدرٍ من الاحترام؛ أَلَمْ يكن ما عبَّرَ عنه صاحب متجر الحلوى هو أنبل مبادئ الاحترام والمساواة بين البشر، تلك القِيَم التي يُجلُّها الطهطاوي نفسه؟ ولكنَّ الفرنسيين بدوا غير قادرين على معاملة معظم المصريين بهذا الاحترام. أما الحادثة الثالثة والأخيرة التي أختتم بها هذه النقطة، فوقعت بعد استعمار مصر، عندما قام الفرنسيون بنقل مسلَّتَيْن من مصر إلى فرنسا، ويرى الطهطاوي أن «سَلْب [هذا التراث] شيئًا بعد شيء يُعَدُّ … من اختلاس حلي الغير للتحلِّي به، فهو أشبه بالغصب» (نيومان، ٢٠٠٤: ٣٥٩)! وهكذا رأى الطهطاوي أنه في حين ينبغي على المصريين بداهةً اعتبارُ البشر كافة آدميين، ومن ثم يستحقون حفظ كرامتهم، يرى الفرنسيون أن العربي و«التركي» والمصري ينبغي على كلٍّ منهم أولًا إثبات إنسانيته من خلال تبنِّي القِيَم الفرنسية والتخلِّي عن كرامته الثقافية الأصلية.

بعد مائة عام: إدوارد سعيد

بعد مرور مائة عام على صدور النسخة العربية من كتاب الطهطاوي، وُلِد إدوارد سعيد في فلسطين؛ تلقَّى سعيد تعليمه في مصر وعاش في لبنان، وحصل على تعليمه العالي في الولايات المتحدة، وظلَّ لسنوات وحتى وفاته عام ٢٠٠٣م أستاذًا للأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك، ولعلَّه كان أبرز المفكرين العرب في القرن العشرين وأكثرهم عطاءً في حجم أعماله كاتبًا وناقدًا. وقد أثار كتابه «الاستشراق» (١٩٧٨) عاصفةً فكريةً، بل ربما غيَّر أيضًا صناعةَ الاستشراق التي انتقدها إلى الأبد. لقد كانت رحلة إدوارد سعيد العلمية رحلةً استثنائيةً وخلَّاقة، مثلما كان هو واسع الأفق متحرِّرًا من القيود، فامتدَّ أثرُها ليلمس أناسًا وجماعاتٍ مختلفة في جميع أنحاء العالَم.

وما أكثر ما كُتِب عن أعمال إدوارد سعيد، وعنه هو شخصيًّا، ومع ذلك لم أصادِف مقالَ فريال غزول عن سعيد — المماثِل لمقال ساندرا ناداف عن الطهطاوي — إلا عند كتابتي لهذا الموضوع! وهو مقال قصير يحمل عنوان «صدى التراث العربي الإسلامي في أعمال إدوارد سعيد»، نُشِر في كتاب «إدوارد سعيد: قراءة تحليلية» (١٩٩٢). يتميَّز المقال بالبساطة وعدم التعقيد، ويمثِّل محاولةً استثنائية ترسِّخ لديَّ تصورًا لتقليد فكري قائم بين المفكرين العرب والمسلمين، كنتُ قد لاحظتُ لمحةً منه لأول مرة في عمل الطهطاوي؛ إذ تستخدم غزول في وصفها وتقييمها (١٩٩٢: ١٥٨) تعبيراتٍ مثل: «ناقد»، و«باحث في الدراسات المقارَنة»، و«ليس عالميًّا في التركيز على معانٍ مثالية أو كوزموبوليتاني في طمس الاختلافات تحت قشرة خارجية شائعة»، وتكتب: «يجد سعيد نفسه بين نسقَيْن حضاريين ... محاوِلًا توسيعَ المساحة الثقافية المتاحة للآخَر في ظل خطاب مهيمن ومتعصِّب لأوروبا»؛ حيث ترى غزول أن أعماله تمثِّل حلقةَ وصل بين الثقافتين العربية الإسلامية والغربية، من خلال تقديم «نموذج لتحطيم الحواجز المعيارية المفتعَلة، وتعرية المغالطات المُسلَّم بها ووجهات النظر المترسِّخة، وذلك عن طريق مهاجمة المنهجية التي تستند إليها في كتاب «الاستشراق»» (١٩٩٢: ١٥٩). وتستطرد أن سعيد يتحسس طريقه نحو:

> طَرْح نهج مقارَن أعلى مستوًى من حيث العالمية؛ إذ يتجاوز حدودَ النهج الكوزموبوليتاني المتعصب لأوروبا في الأساس، بهدف التخلُّص من حالة التقابل الثنائية بين الشرق/الغرب والذات/الآخَر، وتبيان كيفية تحقيق

> التعايش بينهما في ظلِّ إطار كلي يمتاز بالتنوُّع والإثراء المتبادل؛ ومن ثم تحرير الثقافات المُهمَّشة من عزلة الجيتو. ويتلخَّص غرضه في إعادة الاعتراف بالثقافة العربية الإسلامية في سياق حوار الثقافات، عن طريق إبراز أوجه التشابه والائتلاف غير الملحوظة حتى تلك اللحظة أمام نظيرتها الغربية وترسيخها (١٩٩٢: ١٦٠–١٦١).

وتحاول غزول في مقالها إبراز الأسلوب المتطور الذي يتبعه سعيد، ويُحدِث من خلاله تغييرًا في أسلوب الحوار الفكري؛ فتجده يتناول الشاعر الأيرلندي ويليام بتلر ييتس والشاعر الفلسطيني محمود درويش في نفس المقال، وميشيل فوكو مع ابن خلدون. وتتمثَّل أهمية ذلك الأسلوب في بيان أن «فوكو كان له سلفٌ، وسلفه هذا كان عربيًّا.» وينبِّهنا سعيد إلى أن ابن خلدون، المؤرِّخ والفيلسوف العربي العظيم الذي عاش في القرن الرابع عشر، رأى أن «مهمة المؤرِّخ تنقسم إلى شقَّيْن: أحدهما يتعلَّق بالخطاب، والآخَر يتعلَّق بالسياسة المدنية؛ وهذا» على حد قول سعيد «وصف أكثر من رائع لأسلوب فوكو التحليلي ... والفارق بين ابن خلدون وفوكو ... ليس أقل تنويرًا من سابقه» (غزول، ١٩٩٢: ١٦٢)؛ حيث يرى ابن خلدون أن السلطة «لا تكون شاملة وقوية، ولكن ضعيفة ومعرضة للانهيار، وهذا المنظور يقوِّض منطقَ السلطة عند فوكو ويتحدَّاه، ويطرح أساليبَ جديدة للنظر إلى ظاهرة السلطة» (غزول، ١٩٩٢: ١٦٢). وبأسلوب آخَر، تقول غزول إن إدوارد سعيد سعى إلى مراجعة أوجه التحريف في الخطاب الغربي، بهدف الوصول إلى منظور أكثر واقعيةً يشبه منظور الطهطاوي؛ فكلاهما يجتهد لتكوين منظورٍ جديدٍ بإمكانه التغلُّب على العصبيات وضيق الأفق المرتبطَيْن بالغرب.

يتحدَّث دانييل بارينبويم عن إدوارد سعيد — شريكه في عالم الموسيقى — في ذكراه (٢٠٠٤) فيقول:

> قادته نزعته الرافضة للتخصُّص إلى نقد التدهور المتواصل الذي يعانيه التعليم الموسيقي نقدًا لاذعًا ومُنصِفًا في الوقت نفسه ... كان سعيد يهتم بالتفاصيل ... والعبقري وحده هو الذي يهتم بالتفاصيل وكأنها أهم من أي شيء آخَر، ومع ذلك لا يُفلِت الصورة الكبرى، بل ينجح في رسم الإطار العام لها من خلال هذه التفاصيل. كان أيضًا يعرف جيدًا كيف يُفرِّق بوضوح بين السيطرة والقوة،

وعَلِم حقَّ العلم أن القوة في عالم الموسيقى لا تعني السيطرة، وهو ما غفل عنه الكثير من القادة السياسيين في العالم.

ذكر بارينبويم كذلك مفهومَ سعيد عن الترابط واستحالة الفصل بين العناصر، و«إدراك مفهوم ترابط كل شيء، والحاجة الدائمة لدمج التفكير المنطقي بالمشاعر الحدسية ... كان ذلك مفهومه عن الاحتواء.»

أما ما يثير اهتمامي بشكل خاص، فهو كيف يربط سعيد من خلال تعليقه على الغرب بين الغرب وبقية العالم؛ إذ بينما قيَّد الطهطاوي نفسه بسلوكيات الفرنسيين وتقاليدهم ومؤسساتهم في باريس، ركَّزَ إدوارد سعيد على التناول الأكاديمي الغربي للشرق بعد أكثر من قرنٍ من الاستعمار والإمبريالية. كانا كلاهما من صفوة العرب، وقد سبق أن وصفتُهما من قبلُ بأنهما «يدرسان الأمور دراسةً متكاملة تشمل الجوانب كافة» (نادر، ١٩٦٩). كان تركيز سعيد الأساسي منصبًّا على استخدامات التمثيل الأكاديمي للأمور في إطار القوى المهيمِنة التي كان عليها «إدارة الشرق، بل وحتى صياغته وتشكيله، من النواحي السياسية والاجتماعية والعسكرية والأيديولوجية والعلمية والخيالية إبَّان فترة ما بعد التنوير» (سعيد، ١٩٧٨: ٣). كان الطهطاوي — مثل فوكو فيما بعدُ — مهتمًّا بعملية السيطرة الداخلية في فرنسا، أما تحليل سعيد فقد وسَّع نطاق عمليات السيطرة خارجيًّا؛ ولهذا يُعَدُّ كتابه «الاستشراق»، كما وصفه البعض، كتالوجًا يستعرض مظاهِرَ الانحياز الغربي ضد العرب والمسلمين، «التي تظهر مرارًا وتكرارًا من خلال الأعمال الأدبية، والأعمال التي تعرض قصص الرحلات والنصوص الأكاديمية وغيرها؛ عملية تسريب لصورة الشرق إلى وعي الغربيين» (سعيد، ١٩٧٨: ٢). وكان غرض سعيد أن يُعرِّي هذا النوع من الخطاب، ويكشف طبيعته القمعية، ويقضي على التحيُّز المسيطر على المشهد. ولكن ما هي الأساليب التي اتَّبَعَها لتحقيق هدفه هذا؟

كتب سعيد مقالًا عام ١٩٧٥م بعنوان «خرافات محطَّمة» بعد حرب ١٩٧٣م بين العرب وإسرائيل، بيَّن فيه كيف تعمل الخرافات، ذاكِرًا عددًا من العلماء الأكاديميين، ومعدِّدًا مجموعةً من الخرافات، وكان مقاله ذاك تمهيدًا لكتابه «الاستشراق» عام ١٩٧٨م. ضمَّ المقال خرافاتٍ كثيرةً وشاملة: فالعرب غير قادرين على تحقيق السلام، ولديهم نزعة انتقامية، ويعتنقون مفهومًا عن العدالة لا يمُتُّ في الواقع بأي صلة للعدالة، وهم غير

جديرين بالثقة؛ وجميعها مفاهيمُ يُطلِق عليها سعيد مسمَّى «العنصرية المُجرَّدة»؛ فيُشاع عنهم أنهم يؤكِّدون على ضرورة الإذعان والتكيُّف، ويعتنقون ثقافات شائنة، ولا يبدءون التصرُّف إلا بعد وقوع الأزمات، كما أن الموضوعية ليست من سمات العرب، بحسب هؤلاء الأكاديميين الذين ينقل عنهم سعيد وجهات نظرهم. وحدُهم أهل الغرب يتمتعون بالقِيَم الحقيقية؛ فهم عقلانيون ومسالِمون ومنطقيون، بينما العرب سلبيون وجامدون وعاجزون عن التطوُّر وما إلى ذلك من صفات. ولكني لا أسمِّي تلك بالخرافات، بل هي نماذج لمحض حملات دعائية وازدواجية في الخطاب؛ نماذج لَمن يعيب غيره بعيبِ نفسِهِ. وبحسب المؤرخ العالمي ويليام ماك نيل، كانت أوروبا الغربية فيما يسمَّى عصر الإيمان، أكثرَ الحضارات نزوعًا للحرب على وجه الأرض (لازار، ٢٠٠٤: ٣٣)؛ إذ كانت عاجزةً عن العيش بسلام.

وينقل سعيد فقرةً من كتاب عالم الأنثروبولوجيا الإسرائيلي رافائيل باتاي (١٩٦٢)، الذي يحمل عنوان «من النهر الذهبي إلى الطريق الذهبي: المجتمع والثقافة والتغيير في الشرق الأوسط»، ويتناول كيفية حلِّ مُعضلة مقاومة التغريب في الشرق الأوسط. ثم يأتي سعيد كذلك على ذِكْر كتاب «العقل العربي» (١٩٧٣: ٨٣)، الذي يتناول فيه باتاي (المحسوب بكل أسف على علماء الأنثروبولوجيا) ما يراه قصورًا في التفكير لدى العرب وفشلًا للأسرة العربية، ويزدري الشخصية العربية والخطاب العربي، ويبالِغ في الجوانب الجنسية عند العرب. وسعيد هنا ليس فقط بصدد مناقشة مدرسة فكرية معيَّنة والمؤسسات الداعمة لها، ولكنه يناقِش خطورة مثل هذا النوع من التحيُّز من النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

وباتاي في أسلوبه هذا يتبع أسلوب رجال الدعاية المخضرمين؛ فهو يمزج الحقائق بالأكاذيب، وينقل عن المطَّلعين ببواطن الأمور داخل العالم العربي وعمَّن هم خارجه، ويلعب على وتر التعصُّب داخل العالم العربي وخارجه، ويكتب بثقة تخدع قارئه وتقنعه بأنه على دراية بما يقول. ويستشهد باتاي في بداية عمله بابن خلدون في حديثه عن البدو العرب، وبتلميذه تقي الدين أحمد المقريزي، اللذين عاشَا بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر، واستخدمَا في تحليلهما تعبيراتٍ مثل الجُبْن والتردُّد وعدم الثبات على الموقف، بل استعان كذلك بالأمثال العربية، واستشهد بأقوال حوراني حول اللغة العربية ليكشف «المرآة المعيبة التي يرى [العرب] العالَم من خلالها»، وهو يصف علاوة على ذلك الشخصيةَ المصرية الوطنية بالكيد والخداع وحب الملذَّات، ويعمل طوال الوقت على

برهنة رأيه بأن (باتاي، ١٩٧٣: ١٤٢) العقل العربي في النهاية لن يجد أمامَه خيارًا سوى قبول الأعراف الغربية، غافلًا فيما يبدو عن أن الثقافة العربية متغلغلة في الغرب منذ قرون.

وفي الجزء المتعلِّق باللغة نرى باتاي يستخدم كلمات رئيسية مثل: المبالغة، والمغالاة، والتكرار، وهو يعترف بأن القِيَم البدوية تشمل كرم الضيافة، ولكنه يُنبِّه بالرغم من ذلك إلى أنهم ينفرون من بذل أي مجهود بدني. ويُطلِق التعميمات (١٩٧٣: ١٥٦) حول «ميل العرب نحو الاستقطاب في رؤيتهم للإنسان والعالَم؛ إذ يرون التناقُض في كلِّ شيء بدلًا من التدرُّج، ويلاحظون التضاد بدلًا من التحوُّل، ويلتفتون لملامح التطرُّف، ولا يفطنون إلى الفروق الطفيفة»، ويصوِّر العقل العربي المرة تلو الأخرى في صورة غير القادر على السيطرة على نفسه. والعرب فنَّانون يختارون التعبيرَ عن إبداعهم في مختلف مجالات الفن من خلال التكرار كما في موسيقاهم، وأساليب التكرار في الأدب، ولكن حتى وهو يقرُّ بذلك نجده يتنبَّأ (١٩٧٣: ١٨٦) بأن العرب لا ريب سوف يضطرون للإذعان؛ إذ إن «أيام الموسيقى العربية معدودة؛ نظرًا لأن الموسيقيين العرب الطموحين يدرسون في أكاديميات موسيقية تُدرِّس النمط الغربي من الموسيقى.» وبما أن النزوع إلى الخلاف يُعَدُّ من أبرز صفات العقل العربي، ينبغي على العرب التخلِّي عن قِيَمهم القديمة واعتناق قِيَم جديدة مناقضة لها في المقابل (١٩٧٣: ١٧٩). وكم هو مذهل عدم مراعاة باتاي للدقة التاريخية! ولو كان صدر أي عمل أكاديمي جادٍّ من هذا النوع وصفًا لليهود أو السود، لَانقلبت الدنيا واهتاجت.

وعلى الرغم من كل ذلك، استُخدِمَت طبعة سنة ١٩٨٣م من كتاب «العقل العربي» لباتاي في عام ٢٠٠٤م لتدريب قوات البحرية الأمريكية الذين أُرسِلُوا لخوض الحرب في العراق! لم يكن جوبلز ممثل النازية السيئة السمعة لِيَقْدِر على صياغة حملة دعائية أفضل من تلك. وأنا أتساءل: لماذا يُشار إلى هذا العمل باعتباره عملًا أكاديميًّا؟ ولِمَ تستخدمه العسكرية الأمريكية؟ وإن كان القلم أقوى من السيف، فلماذا يقرأ جنود مشاة البحرية الأمريكية لباتاي تحديدًا؟

رأى سعيد (١٩٧٨) أن التأكيدات العنصرية التي تضمَّنتها كتابات الاستشراق ليست من صنع الغرب وحده، بل لقد تواطَأ العرب المسلمون أنفسهم على ترسيخ تلك القوالب النمطية؛ فكل ذلك كان بمعاونة الشرق. يواجِه سعيد نفسه في المرآة، وهو يقتبس كلمات فرانز فانون: «الرجل الأبيض هو مَن يصنع مفهوم الزنوج، ولكن الزنوج أنفسهم

هم مَن يؤسِّسون لمفهوم الزنجية.» إن الاستعاضة عن الضباط والموظفين البيض وإحلال أقران لهم ملونين محلهم، أو تقليد السلوكيات السياسية «الغربية»، لا يسهم بالمرة في التعامل مع المشكلة؛ إن المطلوب هو إعادة تكوين مفاهيم جديدة وإبداعية لشكل المجتمع والثقافة، من أجل حشد المقاومة في إطار جديد يختلف عن إعادة إنتاج نفس صور الظلم من جديد، وهذا كله يتطلَّب فهمًا شاملًا لتاريخ العالم: «الثقافات ليست عازلة لا ينفذ منها شيء؛ وكما استعارت العلوم الغربية من العرب، استعار العرب قبلها من الهند واليونان؛ فالثقافة لا تُقاس يومًا بالملكية أو بالاقتراض والإقراض، ومفهومِ الدائن والمدين البحت، ولكن بالتخصُّصات والخبرات المشتركة وكافة أنواع الاعتماد المتبادل على الأطراف المعنية ... مَن استطاع حتى هذه اللحظة تحديدَ مدى مساهمة السيطرة على الآخرين في تكوين الثروة الهائلة للدولتين الإنجليزية والفرنسية؟» (سعيد، ١٩٧٨: ٢١٧).

كان سعيد يتمتع برؤية واسعة لا تتسم بالتقليدية ولا بالحداثة، بل كان لديه تصوُّر لتاريخ العالم، ورأى الجانب الإيجابي لاحتمالات العولمة: «كل الثقافات بعضها مرتبط ببعض، ويعود ذلك جزئيًّا إلى مفهوم الإمبراطورية، فليس منها واحدة قائمة بذاتها ولا خالصة بصفاتها لم تتأثَّر بغيرها، بل جميعها متداخلة مختلطة، ومتباينة العناصر، وتتميز بتنوُّع عجيب واختلاف، وهذا على ما أظن ينطبق على الولايات المتحدة المعاصرة، وعلى العالم العربي الحديث بنفس الدرجة» (١٩٩٤: ٢٥).

تتابعت الكتب والمقالات بهدف تصحيح المسار منذ صدور كتاب «الاستشراق»، ومع ذلك تَلْفِت مينو ريفز — مؤلِّفة كتاب «محمد في أوروبا: ألف عام من اختلاق الخرافات في الغرب» — الانتباهَ في مقدمة كتابها إلى أنه «غالبًا ما يتمُّ تجاهُل هذه الآراء المتوازنة في سبيل إحياء الافتراءات القديمة، وكأنَّ الأفكارَ المبتذلة والتحيُّزات مترسخةٌ بعمق داخل العقلية الغربية بحيث لا يمكن زعزعتها أبدًا» (ريفز، ٢٠٠١: ١١). ومَن المستفيد؟ لطالما كانت الاستثنائية الأوروبية مستفيدةً وما زالت؛ فهي إحدى الخرافات، ولكنها خرافة تخدم أغراضًا إمبريالية واستعمارية، وطالما كان التنظيم أحدَ أهم سماتها وما زال؛ فقط لاحِظْ تبريراتِ الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣م، والغزو الإسرائيلي للبنان عام ٢٠٠٦م، والدمار الإسرائيلي في غزة في ٢٠٠٨–٢٠٠٩م.

تأمَّلْ كذلك كيف لم يداخِل الجغرافيَّ المهندس آدم فرانسوا جومار (١٨٣٦)، معلِّم الطهطاوي الفرنسي، أيُّ حرجٍ من نَشْر مشروع استعمار العقل المصري المستلهَم من

الفكر النابليوني، والمصمَّم بحيث يؤتي ثماره من خلال الصدمة والتعليم (وما أشبهه بمشروع جورج بوش الابن لكسب قلوب وعقول المسلمين) (انظر سكَّرية، ٢٠٠٨)؛ ذهب جومار يذيع دعايته العنصرية، مثله في ذلك مثل باتاي:

> لم تكن مصر لتسير ... إلا بالأمر، ووجب علينا أن نغرس في أهل البلد أنفسهم مبادئ الفنون والعلوم، ولكن ذلك أثناء وجودهم على أرض أوروبا. وبما أن المصطلحات العلمية غريبة على اللغات الشرقية، تمامًا كما أن العلوم نفسها غريبة على الشرق كله، لم يكن أمامنا من سبيل محتوم سوى ... زعزعة عائق الدين، وتحطيم الحواجز القديمة بين الشرق والغرب. ولو كان نائب الخديوي في مصر قد أرسل مائة أو مائتين من المصريين للدراسة هنا منذ فترة طويلة كعام ١٨١٣م مثلًا، لَكانت عملية التجديد وبناء الحضارة أكثر تقدُّمًا ممَّا هي عليه اليوم (تاج الدين، ٢٠١١: ١١٢).

تقبَّلَتْ أعداد من المصريين على نحوٍ لافتٍ للنظر الغطرسةَ والاستعلاءَ الصارخَيْن اللذين ارتبطَا بالفنون والعلوم الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين، «كأن لم يسبقهم أحد» على حدِّ تعبير الطهطاوي، الذي نبَّهَ إلى قدرة الفرنسيين على تحريف (أو تشويه) المعتقدات بما يتنافى مع قانون المنطق، من خلال تعزيز تلك الحقائق المُحرَّفة بمنطق فلسفي يُلبِسها مظهرَ الحقيقة والصدق. ولكن لعل الصدق لم يكن يومًا من مظاهر الاستشراق، بل الصدمة والإرباك والفتنة، كما أشار الجبرتي في تأريخه القوي الواسع الأثر للغزو الفرنسي لمصر عام ١٧٩٨م (الجبرتي، ٢٠٠٣ [الطبعة الأولى ١٧٩٨]). كذلك أشار الطهطاوي نفسه إلى أن اللغة كانت هي سبيل الفرنسيين لفتنة مصر، فتمَّت ترجمة النصوص الفرنسية إلى العربية، وتعلَّمَ العربُ قراءةَ التاريخ العربي من خلال سياق التاريخ الأوروبي، وهنا صار الخطر محدقًا بالثقافة والكرامة، ولم يزل إلى الآن؛ إذ أصبح المصريون يَقبلون بروايات التاريخ المبنية على أساس الاستثنائية الأوروبية وكأنها تخصُّهم هم، وفقدوا شيئًا من إحساسهم بتاريخهم وانتمائهم الحقيقي في العالَم (انظر تاج الدين، ٢٠٠٢). «القلم أقوى من السيف» دَرْسٌ ربما ينطبق على العراق، وعلى مشروعات مثل مجهودات الجنرال بتريوس لمكافَحة التمرُّد خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين.

وفي عمل أحدث يحمل عنوان «كسب القلوب والعقول: التعليم والثقافة والسيطرة» (٢٠٠٨) تُركِّز مَيسون سكَّرية على حرب الأفكار، وعلى وجه الخصوص على عملية

صياغة الأفكار إبَّان المواجهات الاستعمارية الجديدة التي يتمُّ خلالها تحويلُ الثقافات واستغلالها، بحيث يمكن احتواء هُويات معينة أو تغيير البيئة الثقافية بين شباب «الشرق الأوسط». إن هذا الذي تصفه سكَّرية يُعَدُّ جزءًا من مشروع دبلوماسي عام يرتبط بأفعال العسكرية الأمريكية، وهو عبارة عن مجهود متعدد الجوانب يهدف إلى إعادة تشكيل البيئة الثقافية في العالم العربي؛ وهي تقول بأن العقول الشابة يتمُّ استعمارها عن طريق تعليم الشباب أن يصبحوا مواطنين ليبراليين جددًا، ويشمل تدريبُهم ريادةَ الأعمال والقيادة والانتقال من المدرسة إلى العمل (في مقابل التعليم الحر) وتحقيق اللامركزية علاوة على التعليم المجتمعي.

حتى إن بول وُلفويتس أعلن منذ عام ٢٠٠٢م — وكان حينها نائبًا لوزير الدفاع الأمريكي — أن «هذه معركة أفكار ومعركة عقول … ويتعيَّن علينا حتى ننتصر في الحرب على الإرهاب أن ننتصر أولًا في حرب الأفكار … وحتى يتسنَّى لنا هذا ينبغي علينا أن نركِّزَ بدرجة أكبر على الأدوات غير العسكرية» (سكَّرية، ٢٠٠٨: ٤). وصارت هذه العبارات شعارًا لإدارة بوش. وتستكشف سكَّرية من خلال كتابها تأثير العلاقات العامة/التسويق، الذي شمل المَعارض، والمنشورات، وتبادل الزيارات (خاصةً لمديري الرأي كالصحفيين وأساتذة الجامعات والمعلمين والمحامين (نقابة المحامين الأمريكيين) والقادة السياسيين ورؤساء المنظمات الأهلية)؛ وجميعها محاولات لتحسين صورة أمريكا أمام الجمهور العربي من الشباب فيما يمثِّل نوعًا من الإمبريالية الثقافية الشبيهة بنماذج الإمبريالية الثقافية الماضية، وهو ما يُطلَق عليه عادةً في مجال العلوم السياسية تعبير القوة «الناعمة».

وفي العراق تمَّ استبدال كتابٍ جديد يتناول حقوقَ الإنسان والديمقراطية بكتاب الثقافة الوطنية، ليس بغرض تعليم الديمقراطية، وإنما للترويج لمفهوم الفردية وأيديولوجية السوق الحرة. وعلى حد قول العميد السابق لكلية الهندسة في جامعة بغداد: «هم يريدون تفريدنا، تقسيمنا، وهذا هو سبب إلغاء قصة الأسد والثيران الثلاثة من مقرَّر الصف الثالث؛ لأن الوحدة غير مسموح بها على مستوى البلد الواحد أو العالم العربي أو بين الأجيال» (سكَّرية، ٢٠٠٨: ٢٦٣). تلك الحرب التي تصفها سكَّرية تقوم على مبدأ فرِّقْ تَسُدْ؛ أولًا تقسيم الوطنية العربية إلى وطنيات قومية متفرِّقة، ثم إلى انتماءاتٍ عِرقية وكذلك طائفية داخل نفس الدولة القومية. وتلك ما هي إلا نماذج لإمبريالية ثقافية معاصرة لا تختلف البتة عن تلك النماذج التي أوصى بها معلِّم الطهطاوي جومار عام ١٨٣٦م.

نحن نحيا في زمانٍ وعالَمٍ تغلغلت الأيديولوجيات والدعاية في أوصالهما، ولذلك حريٌّ بنا، خاصةً في الوسط الأكاديمي، أن نتشكَّكَ في المعارف المسلَّم بها. وقد عبَّرَت جانيت أبو لغد عن هذه الفكرة بأسلوب لطيف في تحدِّيها وإسهامها فيما يُسمَّى نظرية المنظومات العالمية الحديثة؛ إذ تُذكِّرنا في كتابها «ما قبل الهيمنة الأوروبية: النظام العالمي بين ١٢٥٠–١٣٥٠م» (١٩٨٩) كيف تتغيَّر المعرفة الغربية من خلال ثلاث وسائل: من خلال التبادل بين العلوم المختلفة (وفي حالتها ما بين الاقتصاد والسياسة والاجتماع والتاريخ)، أو عن طريق تجميع العمل الذي أنتجه علماء من خارج العالَم الغربي مثل جماعة دراسات التبعية في التأريخ الهندي، أو من خلال تغيير المسافة التي تُدرَس «الحقائق» منها؛ مستوى التجريد.

وقد اقتنعَتْ أبو لغد من خلال عملها على تاريخ القاهرة بمدى العصبية الأوروبية التي يحملها كتاب ماكس فيبر (١٩٥٨) «المدينة»؛ فمن خلال قراءتها لدراسة جيرنيت حول مدينة هانجتشو القرن الثالث عشر في الصين، وضعَتْ يدها على أكبر مدن العالَم وأكثرها تطوُّرًا، وبعد قراءتها لكتاب «النظام العالمي الحديث» (١٩٧٤) لإيمانويل فالرشتين زادَتْ قناعتها بأن فالرشتين وغيره نزعوا إلى اعتبار الأنظمة العالمية التي هيمنت عليها أوروبا وتكوَّنَتْ في القرن السادس عشر وكأنها ظهرت من العدم. كل هذه المواجهات الفكرية قادت أبو لغد إلى الكتابة عن نظام العالَم فيما قبل الهيمنة الأوروبية، الذي كان يغطِّي مساحةً شاسعةً امتدت بين شمال غرب أوروبا والصين، وضمَّ «مجموعةً مبهرة من الأنظمة الفرعية المترابطة في آسيا والشرق الأوسط وأجزاء من أوروبا في ظلِّ نظامٍ عالمي [شمل] مجموعة متنوعة من الأنظمة الاقتصادية، بدءًا ممَّا يشبه رأسمالية القطاع الخاص وحتى ما يشبه نظام إنتاج الدولة» (أبو لغد، ١٩٨٩: ٣٥٣). لقد قدَّمَتْ أبو لغد عملًا يوسِّع المدارك، ويبيِّن لنا عددَ الاحتمالات التاريخية المتاحة، وكيف يمكن تنظيم الأنظمة العالمية بأساليب مختلفة، وأنها جميعًا أنظمة حيوية تخضع لعمليات إعادة هيكلة دورية تندمج فيها أحيانًا الأنظمةُ والعناصرُ القديمة مع أنظمة أخرى جديدة؛ إذ إن الأمر ليس في بساطة قيام الغرب وسقوط الشرق. إن التعرُّف على ما سبق يقودنا إلى التكهُّن بأن شيئًا ما سوف يلي الهيمنة الأوروبية، كما يشير مراقبو الصين وآسيا بشكل عام. ليس هناك من نظام خالد، ولا تظل أيُّ حضارة قائمةً، بل تقوم الحضارات وتسقط، وإدراك مثل هذه الحقيقة يدفعنا إلى التواضُع بينما نستكشف السُّبُل المحتملة لبقاء الجنس البشري وتحقُّقه.

أمَّا أفضل نماذج إيضاح هذا النوع من «دراسة الماضي» من أجل «دراسة المستقبل»، فتجدها في أعمال جورج صليبا الأستاذ بجامعة كولومبيا، وخاصةً في بحثه عن «العلم الإسلامي وصناعة النهضة الأوروبية» (٢٠٠٧)؛ فقد درس صليبا نصوصًا فلكية كُتِبَت في العالم الإسلامي فيما بين القرنين التاسع والثالث عشر (مثل أعمال ابن الشاطر في دمشق)، وتمَّ دمجها فيما بعدُ ضمنَ أعمال علماء عصر النهضة في أوروبا (من أمثال كوبرنيكوس)، حتى صارت في النهاية جزءًا من إرثنا نحن العلمي الغربي. الجدير بالذكر أن مدارس الترجمة ودور النشر الأوروبية كانت تصدر أعمالًا بالعربية كذلك، علاوةً على أن الإيطاليين كانوا يجمعون النصوصَ العربية حتى القرن السادس عشر؛ وهكذا فإن أعمال صليبا تتعلَّق بالجدل الدائر حول إذا ما كان العلم «الحديث» قد ظهر لأول مرة في هذا «الغرب» الشديد الإبهام. ولا تزال الأبحاثُ مستمرةً لمعرفة السبب في أن هذه الظاهرة لم تقع فرضًا إلا في أوروبا دون أيِّ مكان آخَر؛ وهو تساؤل تناوَلَه أشخاص مثل العالِم جوزيف نيدام (١٩٦٩) الذي التفَتَ إلى أنه بينما المفترض أن العلم الحديث قد وُلِد في الغرب — وتحديدًا خلال عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر — إلا أن كلتا الحضارتين الصينية والإسلامية كانتا قد بلغتَا بالفعل مرتبةً متميزةً من المعرفة العلمية، وفي العلوم الطبيعية على وجه الخصوص، وعلى الرغم من ذلك يُقال إن العلم الحديث نشأ في الغرب وليس في تلك الحضارات الأخرى.

وعلى الرغم من الرغبة في إثبات استقلالية العلم الغربي، فإن «أكثر الأفكار الرياضية والفلكية إبداعًا، التي استخدمت خلال عصر النهضة الأوروبي، كانت مأخوذةً عن الحضارات الإسلامية/العربية أو الصينية، من خلال العديد من الطرق الملتوية التي يتمُّ تحريها الآن» (صليبا، ٢٠٠٢: ١) كما أوضح صليبا وغيره. وخلال القرن التاسع عشر، الذي يسمِّيه صليبا عصرَ الجهل بالتاريخ، كان الناس يتحدَّثون بانفتاح عن العلم الحديث وجذوره الممتدة في التربة العبقرية للحضارة الإغريقية، متصوِّرين أن العلم منتَجًا غربيًّا صرفًا في تزييف واضح للتاريخ، إلا أن هذا الجهل لم يعد مقبولًا بعد الإنجازات المعاصرة التي تحقَّقت في تاريخ العلم. وينقل صليبا (٢٠٠٢: ٢) عن عالِم الصينيات إيه سي جراهام قوله: «إذا أردنا استشرافَ الثورة العلمية من خلال المنظور التاريخي الأفضل، فلا شك أنه يوجد الكثير من الأسس المؤيدة لاختيار النظر لا إلى اليونان، بل إلى الثقافة الإسلامية التي امتدَّتْ أطرافُها من إسبانيا وحتى تركستان منذ عام ٧٥٠م.»

إنَّ تمييز عملية إنتاج العلم بعلامات قومية أو لغوية أو ثقافية هو أمر ينطوي على الكثير من المخاطر، والمشتغلون من بيننا في مجال «العلوم الأخرى» (انظر نادر، ١٩٩٦) يزدادون إدراكًا أن الإجراءات العلمية نفسها لا تعتد بأيٍّ من هذه الحدود؛ لذا ينادي صليبا زملاءه للتخلِّي عن استخدام صفات مثل العلوم العربية أو الإغريقية أو الغربية في خطابهم؛ نظرًا لعدم جدواها كتصنيفات تحليلية، بل إنها تتسبَّب في تشويه دراسات تاريخ العلم.

وتناوَلَ صليبا في مقاله التحليلي لكتاب «فجر العلم الحديث: الإسلام والصين والغرب» (١٩٩٩) لكاتبه توبي هَف؛ ثلاثَ خرافات رأى ضرورةَ تصحيحها: أولاها أن العلم العربي ما هو إلا مجرد حفظٍ للعلم الإغريقي، وثانيتها أن ترجمة العلوم العربية في أوروبا انتهت مع القرن الثالث عشر وليس القرن السادس عشر، وأُخراها أن النهضة كانت ظاهرة أوروبية مستقلَّة بحتة. وقد دفع التحليل هَف إلى الرد (١٩٩٩) الذي ترتَّب عليه ردٌّ آخَر من صليبا (٢٠٠٢)، وهو أمر مثير للاهتمام؛ نظرًا لأن رد هَف يبيِّن بوضوح الآليات التي يتبعها المستشرقون في العمل، المتمثِّلة في العجز عن التفكير فيما وراء حدود الدول، والمفارقة هنا أن هذا يتناقض في حدِّ ذاته مع الأساليب العلمية نفسها؛ فالأفكار لا تتوقَّف عند الحدود. إننا بحاجةٍ إلى رؤية تقوم على انتشار الثقافات، وتتجاوز مركز دراسات المناطق الضيق الأفق المتأصِّل في الديناميكيات الجغرافية السياسية لفترة ما بعد الحرب العالمية، أو في ظل الحرب الباردة.

وأخيرًا، يقول صليبا إن العلماء المسلمين اتبعوا في عملهم «منهج الشكوك» الذي وفَّرَ إطار عمل للشك في الأعمال العلمية السابقة، من خلال فحص الافتراضات التي استندت إليها النتائج العلمية. وتحديدًا وَصَف صليبا أسلوبًا نقديًّا «يقوم باستبعاد الافتراضات الباطلة عن طريق توسيع دائرة الأدلة» (٢٠٠٧: ٩٦)، وأطلق على العلماء المسلمين اسم «الشكَّاكين»، وقد كشفت مسائلهم أو شكوكهم تلك عن تناقضاتٍ يمكن تفسيرها (٢٠٠٧: ٩٧). وهكذا ومن خلال ضرب مثالٍ بعدَ الآخَر للعلماء المسلمين من محمد بن الوزان (ليون الأفريقي) وحتى أبي بكر الرازي وابن الهيثم، يُبرِز صليبا أسلوبًا نقديًّا ذا بنية بديلة، ويوضِّح من خلاله كيف تشكَّكت هذه الروح النقدية في مدى إمكانية الاعتماد على أُسُس العلم الإغريقي الكلاسيكي نفسها، ومن ثم صحَّحت ما بها من أخطاء. وعلى الرغم من أن القرن الثالث عشر كان عصرًا للاكتشافات العلمية الإسلامية، فإن النصوص التي أنتجتها تلك الفترة لم تجد الكثيرَ من القرَّاء في الغرب، هذا إن كانت قد قُرِئت على

الإطلاق. وعلى الرغم من تواصُل اكتشافات علماء المسلمين خلال القرن السادس عشر، فإن العلماء الغربيين قرَّروا تجنُّب استعارة المزيد منها. كان صليبا يصف نوعًا جديدًا من الكتابة العلمية؛ أَلَا وهو الكتابة عن الشكوك (٢٠٠٧: ٢٣٥)؛ فكان العلماء المسلمون يكتبون مثلًا: «هذا هو الرأي المُتَّبَع، ولكننا نرى أنه خاطئ.» ورفضهم هذا للرأي المُتَّبع يكون مشفوعًا بالملاحظات (٢٠٠٧: ٢٤٦). لقد تحيَّزَ المؤرخون الأوروبيون ضد العلماء المسلمين والأفكار المبتكرة التي توصَّلوا إليها بعد النقد، بينما أشار ملاحِظون محليون آخَرون إلى أن منطقة الشام تضمُّ تيارًا من المتشكِّكين مستمرًّا حتى يومنا هذا، كما أوضح كتاب «البجعة السوداء» بقلم نسيم طالب (٢٠٠٧).

تعليقات ختامية

تتميَّز الثقافة بقوتها؛ فعقول الناس في كل مكان عالقة داخل عمليات تحدِّد ما هو معقول وراجح، ومع ذلك نجد مَن يدفع حدود التفكير الراجح في كل مكان، شرقًا وغربًا، بصرف النظر عن معنى هاتين الكلمتين؛ فيحضرني مِن هؤلاء بعضُ أعظم مؤرخي العالَم؛ مثل ويليام ماكنيل، ومؤرخون عالميون آخرون مثل جوزيف نيدام، ثم أنتقل بفكري إلى الطهطاوي وهو يكافح ضد آليات السيطرة، ثم إدوارد سعيد، ذاك الاختصاصي في الأدب المقارن الذي أتى بعده بقرن من الزمان ليحلِّل نفس القفص، الذي عادةً ما يقبع داخله ذلك النمط الضيق من التفكير المرتبط بالتناول الأكاديمي للأمور. ولكن التحيُّز غالبًا ما يسبق التناول الأكاديمي لأي شيء؛ إذ يُكوِّن فكرةً عامةً عن العقل، ويرى من خلالها جميعَ الجهود البشرية؛ إذ إن جميعنا يبني على ما توصَّلَ إليه أخوه من البداية، منذ أول إنسان خطَتْ قدماه على سطح الأرض وحتى الآن. وكما يقول سعيد (١٩٩٤: ٢٥): «كل الثقافات بعضها مرتبط ببعض، ويعود ذلك جزئيًّا إلى مفهوم الإمبراطورية، فليس منها واحدة قائمة بذاتها، بل جميعها متداخلة مختلطة، ومتباينة العناصر، وتتميز بتنوُّع عجيب، واختلاف.» وهو منظور أنثروبولوجي من الدرجة الأولى. تذكَّرِ الأوائلَ والمجدِّدين على حدٍّ سواء؛ فهما موجودان في دروس الثقافة والكرامة.

وهذا المنهج الذي أصفُهُ واتَّبعَه الطهطاوي وإدوارد سعيد وجورج صليبا وغيرهم، لا يقتصر على كونه عربيًّا إسلاميًّا أو أي عدد آخَر من التصنيفات المحتمَلة كالأسلوب العلمي السليم والعلم البيئي، بل هو منهج أنثروبولوجي كذلك، وهو عبارة عن أخذ الأحداث أو الأفكار التي تبدو معزولة ووضعها ضمن سياق أكبر للربط بين أحداث

وأفكار تبدو متباينة. والأكيد أن هذا تحديدًا هو ما انخرَطَ مؤرخون عالميون مثل ويليام ماكنيل في عمله. ويتيح هذا الأسلوب استكشاف أُطُرٍ ضمنية كالاستثنائية الأوروبية أو العنصرية الثقافية (عربية كانت أم أوروبية)، والكشف عن العناصر المكوِّنة لما يصفه سعيد بأنه «أنظمة الفهم المُتَّفَق عليها»، والتي تمثِّل صروحَ استعلاء المكانة (سعيد، ١٩٧٨: ٧٩). وعلماء الأنثروبولوجيا، أو على الأقل هؤلاء الأفضل من بيننا، يدركون ذلك أفضل من غيرهم؛ وذلك بفضل دراستهم الأوضاعَ الإنسانية دراسةً عادَتْ بهم إلى أزمنة سحيقة شملَتِ المائتَيْ ألف عام الأخيرة تقريبًا، وكانت كافية لأن يدركوا أن الحدود التي ترسمها الثقافات لا يُلتفَت إليها تقريبًا فيما يتعلَّق بانتشار الأفكار والشعوب.

أقام جنكيز خان إمبراطوريةً في أحد الأزمنة الماضية، تحديدًا ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، وكانت إمبراطوريته تلك هي أول نظام عالمي يمتدُّ من الصين حتى نهر الدانوب، مستعينًا بالتجارة كوسيلةٍ للربط بين الحضارات الصينية والهندية والإسلامية. وقد استفادت أوروبا من ذلك؛ حيث يشير عملٌ أخير لعالِم الأنثروبولوجيا جاك ويذرفورد (٢٠٠٤: ٢٤) إلى أن كافة معالم الحياة الأوروبية تغيَّرت بفضل التأثير المغولي عليها؛ فتغيَّر أسلوبُ الحرب، والتكنولوجيا، وطريقة قراءة الخرائط، والتجارة، والطعام، والفن، والأدب، والملبس. وتأثَّرَتْ مظاهر الحياة اليومية للأوروبيين تأثُّرًا بالغًا إلى جانب تعلُّمهم طرقًا جديدة للقتال، واستخدامهم ماكيناتٍ جديدةً، وصناعة أصناف جديدة من الطعام، وتحوَّلوا إلى استخدام الأقمشة المغولية، ولبسوا السراويل والسترات بدلًا من الأقبية والأردية، وعزفوا على آلاتهم الموسيقية مستخدمين الأقواس بدلًا من النقر على أوتارها بأصابعهم، ورسموا لوحاتهم بأسلوب جديد. ومع ذلك وبنهاية القرن الثامن عشر، صار جنكيز خان — الذي أجَلَّه روجر بيكون ومجَّدَه جيفري تشوسر في «حكايات كانتربري» — نموذجًا للبربرية ومثالًا للغازي العديم الرحمة، الذي استمتع بالدمار كمصدر للذة في حد ذاته. إن المغول بالرغم من عدم إسهامهم بأي إنجازات تقنية خاصة بهم، فإنهم نقلوا مهارات كثيرة من حضارة لأخرى؛ فنشروا المنتجات والبضائع في كل مكان، ودمجوها لإنتاج منتجات مبتكرة واختراعات غير مسبوقة، وصنعوا تركيبات فريدة. كذلك فإنهم تكيَّفوا مع مختلف الأحوال أيضًا؛ فكانوا يتميَّزون بالمرونة؛ وقد أدرك إمبراطورهم قوبلاي خان مثلًا أنه إنْ أراد حُكْم الصين فعليه التكيُّف معها.

لقد تمكَّنَ جنكيز خان بجيشٍ قوامه ١٠٠ ألف محارب فقط، من غزو وهزيمة مناطق فاقَتْ أعداد سكانها ومساحاتها ضعفَيْ ما حقَّقه أيُّ رجلٍ آخَر على مرِّ التاريخ،

ولكن إنجازاته صارت في طي النسيان، بينما ظلَّ إرثه الوحيد الحاضر في الأذهان هو عنفه وعنف أبنائه وأحفاده. مَن يتذكَّر اليوم النظامَ العالمي الذي أقامه جنكيز خان واعتمد على التجارة الحرة والقانون الدولي ونظام أبجدية عالمية؟ الكل يجب أن يتذكَّر؛ لأن هذا جزء من التاريخ الإنساني، ولأن المغول صاروا — في الوقت المناسب — كبشَ الفداء لفشل أمم أخرى مثل روسيا واليابان وبلاد فارس والصين والهند والعرب؛ ومن ثم أضحى جنكيز خان مُدانًا في نظر التاريخ. ومع أن غيره من القادة من أمثال يوليوس قيصر والإسكندر الأكبر ونابليون ربما لقوا معاملةً أفضل، فإن جنكيز خان وحده كان الضحية التاريخية.

وقد أشار ممثِّلو الحضارات القديمة بشكل عام إلى أن الحضارات الحديثة تستطيع تعلُّم الكثير من الحضارات الأقدم. بادئ ذي بدء، بإمكاننا مثلًا تقبُّل فكرة أننا جميعًا فروع لأصول واحدة، وهو ما يعني أن قراراتنا ليست منحصرة بالضرورة ضمن خيارَيْن اثنين فقط، كالحداثة والتقليدية، بل يوجد الكثير والكثير من الاحتمالات والإمكانيات النابعة من الكرامة الفردية للإنسان، والاحترام المتبادل، ونتيجته الطبيعية المُلازِمة له المتمثِّلة في الاحترام الجمِّ للتعايُش. وبالطبع يوجد خيار الجمود والفناء الثقافي، إلا أن أحد أفضل جوانب المعرفة التاريخية هو إدراك أن الاحتمالات والفرص الجديدة تأتي من جهات غير متوقَّعة؛ كالإبداع في مجال الفن أو الأفلام أو العمل المصرفي أو العلاج أو الطعام أو حركات التعاطف الإنساني؛ ولكن لا يمكن تخيُّل حدوث أيٍّ من ذلك إنْ كنَّا نعتبر التاريخ مجرد هراء، أو عندما تصبح دروسُ التاريخ دروسًا على المدى القصير، فقط يقرؤها المرء في صباح أيام الإثنين على صفحات صحيفة نيويورك تايمز. إن الحقيقة المؤكدة الوحيدة التي أدركها علماء الأنثروبولوجيا من خلال اعتمادهم على إطار زمني طويل للدراسة، هي أن الحضارات تقوم، ولكنها تسقط أيضًا. ومع ذلك يكشف التاريخ أيضًا أن الروح البشرية تواصِل وتستمر، ولكن اختيار كيفية الاستمرار راجِع إلى كلٍّ واحد منَّا، نحن سكان هذا الكوكب الواحد.

مراجع

Abu-Lughod, Janet (1989) *Before European Hegemony: The World System AD 1250–1350*. New York: Oxford University Press.

Al-Jabarti, Abd Al-Rahman (2003 [1798]) Al-Jabarti's Chronicle of the First Seven Months of the French Occupation of Egypt, June-December, 1798. In *Napoleon in Egypt: Al-Jabarti's Chonicle of the French Occupation*. Shmuel Moreh, ed. Princeton: Markus Wiener Publishers, pp. 33–123.

Barenboim, Daniel (2004) Sound and Vision: Edward Said Was a Great Thinker, and It Was Music That Made Him Tick. *The Guardian,* October, 25. Available at http://www.guardian.co.uk/music/2004/oct/25/classicalmusicandopera1 (accessed April 4, 2012).

Beal, Samuel (trans.) (1911) *The Life of Hiuen-Tsiang* by the Shaman Hwui Li. London: Kegan Paul, Trench Trübner.

Frye, Richard (2005) *Ibn Fadlan's Journey to Russia: A Tenth-Century Traveler from Baghdad to the Volga River*. Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers.

Ghazoul, Ferial J. (1992) The Resonance of the Arab-Islamic Heritage in the Work of Edward Said. In *Edward Said: A Critical Reader*. Michael Sprinker, ed. Oxford: Blackwell, pp. 157–172.

Gordon, Stuart (2008) *When Asia Was the World: Traveling Merchants, Scholars, Warriors, and Monks who Created the "Riches of the East."* Philadelphia: Da Capo Press.

Huff, Toby (1993) *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press.

Huff, Toby (1999) The Rise of Early Modern Science: A Reply to George Saliba. *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies,* 4, no. 2, pp. 115–128.

Jomard, Edme François (1836) Coup d'oeil impartial sur l'état présent de l'Égypte, comparé à la situation antérieure. Paris: Béthune & Plon.

Kroeber, Alfred (1948) *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory*, second edition. New York: Harcourt, Brace and Company.

Lane, Edward William (1836) *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt During the Years 1833, -34, and -35, Partly From Notes Made During a Previous Visit to That Country in the Years 1825,-26,-27, and -28*. London: Charles Knight and Co.

Lazare, Daniel (2004) The Gods Must Be Crazy. *The Nation,* 279 (16), pp. 29–36. Available at http://www.thenation.com/article/gods-must-be-crazy (accessed April 5, 2012).

Maalouf, Amin (1984) *The Crusades Through Arab Eyes*. New York: Schocken Books.

Matar, Nabil (2003) *In the Lands of the Christians: Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*. New York: Routledge.

Naddaf, Sandra (1986) Mirrored Images: Rifa'ah al-Tahtawi and the West. *Alif: Journal of Comparative Poetics 6,* pp. 73–83.

Nader, Laura (1969) Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. In *Reinventing Anthropology*. Dell Hymes, ed. New York: Pantheon Books, pp. 284–311.

Nader, Laura (1996) *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*. New York: Routledge.

Needham, Joseph (1969) *The Grand Titration*. London: Allen and Unwin.

Newman, Daniel L. (trans. and ed.) (2004) *An Imam in Paris: Al-Tahtawi's Visit to France* (1826–31). London: Saqi.

Patai, Raphael (1962) *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Patai, Raphael (1973) *The Arab Mind*. New York: Scribner.

Reeves, Minou (2001) *Muhammad in Europe: A Thousand Years of Western Myth-Making*. New York: New York University Press.

Robinson, Francis (2004) How clean they are. *Times Literary Supplement,* No. 5283. July 2, p. 24.

Said, Edward (1975) Shattered Myths. In *Middle East Crucible*. Naseer H. Aruri, ed. Wilmette, IL.: Medina University Press, pp. 410–427.

Said, Edward (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Said, Edward (1994) *Culture and Imperialism*. New York: Vintage.

Saliba, George (1999) Seeking the Origins of Modern Science? *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies,* 1, no. 2, pp. 139–152.

Saliba, George (2002) Flying Goats and Other Obsessions: A Response to Toby Huff's "Reply." *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies,* 4, no. 2, pp. 129–141.

Saliba, George (2007) *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, MA: MIT Press.

Succarie, Mayssun (2008) *Winning Hearts and Minds: Education, Culture, and Control*. Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley.

Tageldin, Shaden M. (2002) The Sword and the Pen: Egyptian Musings on European Penetration, Persuasion, and Power. *Kroeber Anthropological Society Papers,* no. 87, pp. 196–218.

Tageldin, Shaden M. (2011) *Disarming Words: Empire and the Seductions of Translation in Egypt*. Berkeley, CA: University of California Press.

Taleb, Nassim (2007) *The Black Swan: The Impact of the Highly Improbable*. New York: Random House.

Wallerstein, Immanuel (1974) *The Modern World-System: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy*, 1600–1750. New York: Academic Press.

Weatherford, Jack (2004) *Genghis Khan and the Making of the Modern World*. New York: Crown.

Weber, Max (1958) *The City*. Glencoe, IL: Free Press.

الفصل الثالث

الإثنوجرافيا كنظرية

حول جذور الخلاف في الأنثروبولوجيا

> المسألة كما أراها تتلخص في أن التقدُّم في التفكير العلمي هو ثمرة مزيج من التفكير الحر والتفكير المُقيَّد، وهذا المزيج هو أغلى أدوات العلم.
>
> جريجوري بيتسون، «خطوات نحو إيكولوجيا العقل» (١٩٧١: ٧٥)

مقدمة

شاع اختزال معنى الإثنوجرافيا في كونها وصفًا؛ وصفًا من حيث المضمون فقط، ولكن ليس كنظرية. ولكن النظرية تُعرَّف بأنها عملية تحليل لمجموعةٍ من الحقائق فيما يخصُّ علاقة بعضها ببعض، أو المبادئ العامة أو المجردة التي تحكم أي مجموعة من الحقائق، وهذا بكل تأكيد يجعل الإثنوجرافيا من وجهة نظري مجهودًا نظريًّا له أهميته الحياتية من حيث الوصف والشرح في الماضي والحاضر. ومن ثم فإن الإثنوجرافيا في حد ذاتها — وكذلك الاستفادة منها كأداة تفسيرية — تُعَد جهدًا نظريًّا.

والمعروف تاريخيًّا أن ممارسة الإثنوجرافيا قد اشتملت على العيش بين الناس والتحدث معهم و«الوجود بينهم» و«الملاحظة من خلال المشاركة»، ومحاولة فهم كيف ترى الجماعةُ الخاضعة للدراسة عالَمَها وتُفسِّر ظواهِرَه، ومن بينها عالِم الأنثروبولوجيا نفسه. كذلك دَرَج رَبْط الإثنوجرافيا بفكرة الشمول؛ فالثقافات مترابطة فيما بينها وغير مجزَّأة وتمثِّل أنظمة متكاملة؛ ولذلك فإن أيَّ وصف لها يجب أن يتناولها جميعًا حتى

يكون كاملًا غير منقوص. ودائمًا ما كان إجراء الدراسات الإثنوجرافية وكتابتها في حقيقته أكثر تعقيدًا من مجرد افتراض أو حتى مناقشة أوجه الارتباط والتداخُل بين العناصر الثقافية. فهل تسجِّل الدراسات ما يدَّعِي الناس فعْلَه؟ أم مشاهداتنا لأسلوب حياتهم؟ أم المنظور الذي يرغبون هم أن يراهم من خلاله عالِمُ الأنثروبولوجيا القائم بالملاحظة؟ لم تكن الإثنوجرافيا يومًا مجرد وصف، بصرف النظر عن تعريفها، بل إن أسلوب وصفها أسلوب نظريٌّ في حدِّ ذاته؛ فالإثنوجرافيا هي تنظير للوصف. لا يمكن افتراض الحجم الكليِّ لأيِّ ثقافة، كما أنه لم يحدث إجماعٌ كامل قطُّ حول المدى الذي يُعَدُّ معه هذا الحجم الكلي لثقافة معيَّنة مقبولًا، وخاصةً عند التعامُلِ مع مسألة الحدود، ولم يحدث كذلك أيُّ اتفاق حول معايير اعتبار النقل الإثنوجرافي نقلًا «قائمًا على وقائع فعلية»، وهو ما يمثِّل مشكلةً في الممارسات العلمية التي تشكِّل التيارَ السائد. ويُعَدُّ غيابُ الاتفاق أو الإجماع التام نقطةَ قوةِ إثنوجرافيا الأنثروبولوجيا؛ إذ تشجِّع على إجراء عملية حيوية — هي «ممارسة الإثنوجرافيا» — تتلاءم مع العوالم المتغيِّرة داخل الأوساط الأكاديمية وخارجها.

وهكذا نرى كيف أن الجدل مستمرٌّ منذ بدايات تطوُّر علم الأنثروبولوجيا حول تجميل عملية «الوجود» بين جماعات معزولة وغريبة، بالتزامن مع الشكوك التي تكتنف أوجه القصور في منهجيةٍ سعَتْ في بعض الأحيان إلى الإجابة عن جميع التساؤلات الأساسية المتعلِّقة بالوضع الإنساني. في الوقت نفسه سبَّبَ التناقُشُ حول كثرة احتمالات الإثنوجرافيا قلقًا، أو على الأقل ارتباكًا، حول مدى استقرار مجهوداتنا الميدانية والحاجة المستمرة للتجديد. تطوَّرَتْ في القرن التاسع عشر مع جيمس موني (١٨٩٦) بدايات الإثنوجرافيا النقدية والإثنوجرافيا الناقدة للفكر الغربي، ثم بدأ عالِم الإثنوجرافيا في العمل كأنه يُجري تجربة معملية في العلوم الطبيعية من وجهة نظر دبليو إتش آر ريفرز (١٩٠٦)، وبدرجة أقل من منظور برونيسلاف مالينوفسكي (١٩٨٤ [الطبعة الأولى ١٩٢٢]). وبعدها تطوَّرَ الأمرُ ليُشبه الإثنوجرافي في عمله عالِم الإيكولوجيا أو البيئة، وذلك في رأي جريجوري بيتسون (١٩٥٨ [الطبعة الأولى ١٩٣٦])، وأيضًا إلى حدٍّ ما كما يرى سير إدموند ليتش (١٩٦٥ [الطبعة الأولى ١٩٥٤]). والنموذج الإيكولوجي في العمل الإثنوجرافي، بصرف النظر عن تعريفه، يختلف عن النموذج المعملي، وعن النموذج الذي يحاول إثبات فرضيةٍ يتتابع فيها السببُ والأثرُ تتابُعًا خطيًّا، وترتبط أحيانًا بالعمل النظري لإيه آر رادكليف براون.

لم تَحكُم هؤلاء الروَّادَ أيُّ مدرسة، ولم يلتزموا هم بنموذج معيَّن، ولكنهم جميعًا مارسوا الإثنوجرافيا على أساس المعايير التي اتبعتها الأغلبية. كانوا يتوجَّهون إلى مكان الدراسة، ويلاحظون، ويُقِيمون فيه، ثم يعودون إلى بيوتهم، ويكتبون دراساتهم الإثنوجرافية. وكانوا كذلك ينتقون منهجيات عملهم (بما في ذلك ما يتعلَّق منها بالأساليب الكمِّية)، ولم يهابوا ابتكار وتصميم تلك الأساليب التي رأوا لزومها للتقدُّم في عملهم — كان يُطلَق عليها مسمَّى الأنثروبولوجيا الطارئة — محاولين إنقاذ ثقافات الشعوب غير الغربية قبل أن تنمحي بفعل المغامرات الاستعمارية الأورو-أمريكية.

وعلى الرغم من أن المعايير الإثنوجرافية المُسلَّم بها غير القابلة للنقد كانت تخضع للنقاش بالفعل، فإن بعض القواعد أو حالات الإجماع حول كيفية ممارسة الإثنوجرافيا لم تُناقَش بانفتاح، بالرغم من وجود بعض التلميحات المقتضبة في ستينيات القرن العشرين، خاصةً مع نشر كتاب «إعادة اختراع الأنثروبولوجيا» (هايمس، ١٩٦٩)؛ حتى إنني أثناء إتمام دراساتي العليا في جامعة هارفرد في الخمسينيات من القرن نفسه، كنت قد فهمتُ أنه يوجد إجماع غير مُعلَن قائم بالفعل حول ماهية العمل الإثنوجرافي. نشر بيتسون كتابه الرائع «نيفِن» عام ١٩٣٦م، وأُعِيد نشره مرة أخرى مع خاتمة منهجية إضافية عام ١٩٥٨م (بالرغم ممَّا سبَّبَه ذلك من أَسًى لهيئة تدريس جامعة هارفرد الأكثر ميلًا للمذهب العلمي في الدراسة). صدر كتاب إدموند ليتش المُحكَم بعنوان «الأنظمة السياسية في بورما العليا» عام ١٩٥٤م، وتعمَّدَ فيه ليتش التركيزَ على القوة واستعمالاتها؛ ومع ذلك، ظلَّت القواعد غير المُعلَنة واضحةً؛ وهي تتمثَّل في إجراء الدراسات على مجتمعات غير غربية، والكتابة عنها كأنها كيانات مُقيَّدة بحدود ومنفصلة، وتجاهُل سياسات القوة التي تشمل التعامُل مع أيِّ حضور استعماري وإمبريالي، وتجاهُل أوجه الشبه «بيننا وبينهم»، واستنكار مبدأ الاستثنائية والتطور الأُحادي الخط اللذين سادَا خلال القرن التاسع عشر مع الاستمرار في ممارستهما بالرغم من ذلك. ولعلَّ الإقبال العريض بين طلبة الدراسات العليا على قراءة أعمال فيتجنشتاين وكاسيرر ولانجر (وليس فلاسفة الماركسية) — بصرف النظر عن اهتمام هؤلاء الطلاب باللُّغويات من عدمه — كان هو الإشارة الوحيدة لعملية التقصِّي الفلسفي الذي كان في سبيله نحو مزيدٍ من التطوُّر خلال العقود التالية.

وأودُّ أن أخصِّص هذا الفصل لوصف ما أظنُّها العناصرَ المُكوِّنة للإجماع الذي لم يزَل غير معلَن في ربوع النخبة حول الإثنوجرافيا في الأنثروبولوجيا الأنجلو-أمريكية. وفي

مسعاي هذا سوف أقوم بنقل نماذج للنقد الذي اندلَعَ على مستويات مختلفة، والتعليق على القبول — أو التهميش — الواسع والرائج لأجزاء مختلفة من الإثنوجرافيا كما يمارسها علماء الأنثروبولوجيا، والإشارة إلى عدم رضا بعض علماء الأنثروبولوجيا عن الممارسات الإثنوجرافية التي يقوم بها غير الأنثروبولوجيين، والختام أخيرًا بالتعليق على التجدُّد المستمر للإثنوجرافيا من خلال الدعوات لتحرير الأنثروبولوجيا من فرض المهنية عليها، التي وإن لم تكن مُعلَنة فإنها قوية في إسكاتها لزملائنا، دون أن يلحظ ذلك أحدٌ في أغلب الأحيان.

الإجماع غير المُعلَن

كان اتِّباع أسلوب الملاحظة بالمشاركة في أي مجتمع غير غربي أمرًا مُبرَّرًا في بدايات تطور الأنثروبولوجيا الأنجلو-أمريكية باعتباره نوعًا من التغريب، وكان علماء الأنثروبولوجيا بحسب هذا السيناريو ينتقلون إلى مكان بعيد عن ثقافتهم وهم على قناعةٍ بأن التجديدَ والغرابةَ اللذين يواجهونهما فيه سيُتيحان لهم اكتشاف شيءٍ ما عن الشعب الذي يزورونه أو فهمه؛ ممَّا سوف يُسهِم في علم الأنثروبولوجيا باعتباره «علم الإنسان». ومثَّلت الملاحظة بالمشاركة المرحلةَ العملية الرئيسية في أي دراسة أنثروبولوجية، وكان من بين أكثر المواقع البحثية شيوعًا أيٌّ من جزر المحيط الهادئ أو قرية قبلية في أفريقيا أو بلدة هندية في الجنوب الغربي الأمريكي، وكان هدف عالِم الأنثروبولوجيا يتلخَّص في استكشاف الأجزاء المكوِّنة للنظام الاجتماعي للشعب موضوع البحث، واستكشاف كيف تتناسَب معًا داخل إطار مُقيَّد بحدود، أحيانًا يتبع نموذج رادكليف براون في تشبيهه للمجتمع بالكائن العضوي. وكان يحدث أن تُساق تفسيرات متعدِّدة الجوانب من أجل توسيع نطاق الاحتمالات الفكرية الممكنة، إلا أن ذلك نادرًا ما كان يحدث، وكان إغلاق الباب أمام تعدُّد التفسيرات وتنوُّعها أكثر شيوعًا؛ ومثالٌ على ذلك مقال كليفورد جيرتس (١٩٧٣) عن قتال الديوك في إندونيسيا، الذي لم يجد أيَّ مساحةٍ في دراسته الإثنوجرافية ليكتب عن نصف مليون إنسان قتلتهم القوات الحكومية في نفس ذلك المكان والزمان، فلم يأتِ على ذِكْر المذبحة إلا في إحدى الحواشي السفلية، وهو نموذج معتاد للحذف في تاريخ الأنثروبولوجيا. وقد بيَّنْتُ في تعقيبي عام ١٩٩٩م على كتاب جيرتس اللاحق بعنوان «ما بعد الوقائع: قرنان من الزمان، أربعة عقود، عالم أنثروبولوجيا واحد» (١٩٩٥) كيف أن جيرتس رفض الفلسفة الوضعية، واقتبَسَ من الفلاسفة المذكورين

بالأعلى، وعجز عن التعامُل مع القوة السياسية والاقتصادية؛ فكانت مذابح سنة ١٩٦٦م التي ارتُكِبت في باري بالنسبة إليه «لا تكاد ... تمثِّل أيَّ ذكرى على الإطلاق» (١٩٩٥: ١٠)، ومن دون شك لا تمثِّل معرفةً ذات أي طابع إنساني أو انعكاسي أو تُعَدُّ معرفة موقعية، أو مناسبة للإثنوجرافيا الأدبية.

كان منهج الملاحظة بالمشاركة دومًا مصحوبًا بنظريةٍ ما على مدار أكثر من مائة عام، هي عُمر الإثنوجرافيا الأنجلو-أمريكية، سواء أكانت تلك النظرية وظيفية أم وظيفية بِنيوية أم تفسيرية أم ماركسية أم تقدُّمية أم تطوُّرية أم رمزية أم نسوية أم حتى مجرد نظرية نقدية بسيطة. وبالنظر إلى تغيُّر أُطُر العمل النظرية والمنهجية لعِلمَي الأنثروبولوجيا والإثنوجرافيا، باعتبارهما فرعين علميين ومنهجين للبحث، سنجد أنهما ظلَّا منفتحَيْن دومًا على الإبداع والتجديد. وكانت النظرية فيما يتعلَّق بالإثنوجرافيا تتمثَّل في أسلوب الكتابة، أما النظرية الأنثروبولوجية فلم تتطوَّر على مدار القرن العشرين بأسلوب خطِّي مباشِر (على الرغم من أن مؤرِّخي الأنثروبولوجيا غالبًا ما يصوِّرون أن تطوُّرَها تمَّ بهذا الأسلوب)؛ فتطوَّرَتْ من النهج الوظيفي إلى الوظيفي البنيوي، إلى البنيوية، إلى النهج التفسيري والانعكاسي والنقدي وحتى نهاية القائمة، وكلُّ تلك النظريات تُستخدَم اليوم بدرجةٍ أو بأخرى. وأنا لا أقصد بهذا أن أنفي حدوث أي تغيُّر جذري مع مرور الزمن؛ بمعنى عدم حدوث أي تغيير في هيكل ضمني من الافتراضات النظرية والمنهجية المتداخلة، بل عنيتُ أنَّ الأنثروبولوجيا طالما بَدَتْ إبداعيةً في تغيُّر نظرياتها. فبالرغم من المدارس المتنافِسة واتخاذ بعض علماء الأنثروبولوجيا جانبًا أو آخَر في جدالهم النظري، فإن الانقسام ليس هو أهم ما يميِّز الأنثروبولوجيا والإثنوجرافيا، بل تُميِّزهما العناصرُ المشتركة، التي تشمل تلك العناصر غير المُعلَنة، وسوف أشير فيما يلي لأعمال إثنوجرافية محدَّدة لتبيان كيفية تقييم المرء لأعمال معاصريه.

تحديد القيمة الإثنوجرافية: ١٨٩٦–٢٠٠٠

في عام ١٨٩٦م عَمِل جيمس موني على مشروع علمي غطَّى محميات متعدِّدة، وأُجرِي العمل الميداني المتعلِّق به في المناطق الشرقية والجنوبية الشرقية من الولايات المتحدة مع قبائل الشيروكي والكيوَّا والشايان، مع التركيز على الدين واستخدام صبار البيوط في الطقوس المختلفة. وقد اهتمَّ موني في كتابه الذي ذاع صيته «ديانة رقصة الأشباح

وثورة هنود السايوكس عام ١٨٩٠م» بما يمكن أن يُطلَق عليه اليومَ اصطلاحُ «السيطرة والمقاومة»، وبالحركات الاجتماعية، وبالاستغلال السياسي للدين، وبالحقوق المدنية والإنسانية للهنود؛ وقارَنَ في عمله بين حركات السكان الأصليين وأعمال الأوروبيين البيض كمحاولة لإثارة حالةٍ من التفهُّم والتعاطف مع ما عاناه الهنود من حرمان من أراضيهم ومعيشتهم، وروى التداعيات المأساوية لما لحق بهم من صنوف الأذى باعتبارها أسبابًا تدعو لحمايتهم أكثر من مطالب مجتمع البيض. ولكن يبدو أن قيام موني بذِكْر البيض صراحةً في دراسته الإثنوجرافية عن الشعوب الهندية (وربما بسبب الاستقبال الجيد لكتابه بين جموع القرَّاء) قد أثار حفيظة المبشِّرين، والحكومة الأمريكية، والأساتذة، وعلماء الأنثروبولوجيا الذين سعوا إلى تحويل الشعوب التي وصموها بالوحشية إلى ما يُسمَّى بالتقدُّم والتحضُّر، مستعينين في بعض الأحيان بدفوعٍ إنسانية كادِّعاء أن ذلك هو السبيل الوحيد لإنقاذ الأمريكيين الأصليين. وقد قام موني، عالِم الأنثروبولوجيا المولود لأبوَيْن أيرلنديَّيْن مهاجرَيْن، الذي درَّب نفسه بنفسه، بذِكْر البيض في دراسته الإثنوجرافية بأسلوب ساوَى فيه بينهم وبين الأمريكيين الأصليين، فخالَفَ قاعدةً كانت غير مُعلَنة بالفعل في نهايات القرن التاسع عشر، وتتمثَّل في أن الإثنوجرافيا تتناول الآخَر، وليس الآخَر المتداخِل مع مَن انتصروا عليه، ولا تتناول المقاربة الخاصة بنا وبهم. ونتج عن ذلك نبذه واعتباره هاويًا من جانب أكاديميين من أمثال فرانتس بواس، أو محبًّا للهنود من جانب المسئولين الحكوميين ومكتب الشئون الهندية؛ ومن ثَمَّ مُنِعَ من إجراء أيِّ عمل ميداني على أراضي المحميات الأمريكية (موزيس، ١٩٨٤: ٢٢٢–٢٣٥).

ولكن، وبالتزامن مع وقت وفاة موني، كانت وجهات النظر السائدة التي مالَتْ إلى فرض المهنية على المجال قد حدَّدَتِ المعايير التي تجعل من عالِم الأنثروبولوجيا عالمًا حقيقيًّا أو هاويًا، وبدأ نوع من «الكفاءة التخصُّصية» يبرز إلى السطح. كان موني سابقًا لأوانه على العديد من الأصعدة؛ فقد جمع في عمله بين المستعمِرين والمستعمَرين على قدم المساواة، وبهذا أرسى بالفعل نسقًا لأخلاقيات البحث قبل قيام الجمعية الأمريكية للأنثروبولوجيا بوضع قواعد أخلاق المهنة بعقود.

بعد مرور عدة عقود، وتحديدًا عام ١٩٢٢م، أكَّد مالينوفسكي من خلال عمله مع سكان جزر تروبرياند في المحيط الهادئ، على الجانب العلمي من الإثنوجرافيا، عن طريق تحديد ثلاثة مبادئ منهجية للبحث: أولها التوثيق الإحصائي، وثانيها الانتباه إلى العناصر غير القابلة للتقييم في الحياة الفعلية والسلوك الخاضع للملاحظة، وآخِرها

تسجيل التعبيرات الكلامية التي تُبيِّن عقلية السكان الأصليين. وقد درس مالينوفسكي الفلسفة والرياضيات والفيزياء في بولندا قبل دخوله عالَم الأنثروبولوجيا، وكان الهدف من منهجياته مساعدة عالِم الإثنوجرافيا على «استيعاب وجهة نظر السكان الأصليين، وعلاقتهم بالحياة، وإدراك رؤيتهم للعالم» (مالينوفسكي، ١٩٨٤: ٢٥)، غير أننا سنلمح ما كان يواجهه مالينوفسكي إذا ما طالعنا تعقيبات معاصريه حول كتابه «الحدائق المرجانية وسحرها» (١٩٣٥):

> إن استخدام السحر، الذي يُعَد نظيرًا لأوهام العظمة وتصورات الخوف في الشخص العُصابي، قد يكون النتيجة الثابتة لقدرة الإنسان المحدودة على التحكم في بيئته. ولكن الإشادة به بهذه الطريقة باعتباره «أساس الثقافة» كما فعل مالينوفسكي أمر غير مبرَّر على أسس علمية (ستيرن، ١٩٣٦: ١٠١٨).

كان مالينوفسكي رائدًا فيما يمكن أن يُطلَق عليه اليوم مسمَّى «العمل الميداني المتعدِّد المواقع» وفي دقَّته العلمية؛ فوصَفَ نظامَ «خاتم كولا» القائم على التجارة والصداقة المتبادلتَيْن، الذي يربط بين سلسلةٍ من مجتمعات الجزر، وكان نظامًا أساسيًّا لحفظ العلاقات الاجتماعية؛ حيث يمتد ارتباط الشركاء فيه مدى الحياة من خلال الالتزام والدعم المتبادلَيْن. وينقل مالينوفسكي في وصفه لحياة شعوب جزر تروبرياند انطباعًا للقرَّاء بأنها حياة عقلانية. وقد كانت الكتابة عن الثقافات بهذا الأسلوب، باعتبارها عقلانيَّةً، استراتيجيةً واعية يمارسها مالينوفسكي ومحرِّروه، انطلاقًا من رفضه للأفكار القائلة بأن الشعوب البدائية تتصرَّف فقط انطلاقًا من المصلحة الشخصية: «يختلف الساكن الأصلي الحقيقي المخلوق من لحم ودم عن الإنسان الاقتصادي البدائي الغامض الذي بُنِي على سلوكه التخيُّلي العديدُ من الاستدلالات المذهبية للاقتصاديات التجريدية» (١٩٨٤: ٦١–٦٢). لم يتبع مالينوفسكي المنهج المقارَن في عمله، فترك دراساته الإثنوجرافية تتحدَّث عنَّا من خلال ملاحظات ضمنية إلى حدٍّ ما، سواء أكانت تتناول القانون والنظام، أم السحر والعلم والدين، أم الجنسانية.

بعد عشر سنوات أصدَرَ النيوزيلندي ريو فورتشن كتابَه «مشعوذو دوبو» (١٩٣٢)، يروي فيه انزعاج السلطات الاستعمارية الأسترالية؛ لأنه بصفته عالِم إثنوجرافيا اعتبَرَ السِّحر — بصورة نسبية — نوعًا من التحكُّم الاجتماعي، يخلق توافُقًا يتميَّز بالذكاء

الاستراتيجي في المجتمعات التي لا تمتلك آليات قانونية متقدِّمة. فالسحر كانت له وظيفة بالنسبة إلى شعب دوبو الميلانيزي، وأعطاه فورتشن اعتبارًا وأهمية، فخالَفَ بذلك القاعدة؛ ذلك الإطار المعياري الذي وضعته السلطات الاستعمارية الذي يقضي بالحطِّ من السِّحر ومَن يمارسه إلى درجة البربرية. وعلى الرغم من أن الإطار المعياري للدراسة الإثنوجرافية لم يتناسب مع الأهداف الاستعمارية والإمبريالية أو حتى مع تفضيلات السكان الأصليين، فإن فورتشن استغَلَّ التهديدَ الذي فرضته الحكومة أو البعثة التبشيرية للحصول على معلومات عن السِّحر؛ حيث أتاحَتْ له السيطرةُ الاستعمارية إنجازَ عمله، ولكنه عارَضَ الاضطرابَ الاجتماعي الذي تسبَّبت فيه السلطة الاستعمارية. والجدير بالذكر أن علماء الأنثروبولوجيا لم يتشاركوا دومًا هدف «فرْضِ التحضُّر» على السكان الأصليين وتطويرهم، وعليه مُنِعَ — بعد عام ١٩٣٠م — علماء الأنثروبولوجيا المستقلون من إجراء أيِّ أعمال ميدانية في بابوا، ولم يُعيَّن فورتشن في أيِّ مناصب حكومية بعد الحرب العالمية الثانية، ولكنه كان يعمل حينها بالفعل في جامعة كامبريدج.

في نفس ذاك العقد والعقود التي تبعته اتُّهِمَ ماكس جلوكمان، وإي إبشتاين، وبيتر وُرسلي، بالانتماء إلى اليسار الشيوعي، ومُنِعوا تمامًا من الوصول إلى مواقع العمل الميداني، كما حدث مع جيمس موني في القرن السابق. أجرى جلوكمان دراسته الميدانية التي امتدَّتْ من عام ١٩٣٦م حتى ١٩٣٨م في جنوب أفريقيا، واعتُبِر مقاله الذي نُشِر ما بين ١٩٤٠–١٩٤٢م بعنوان «تحليل الوضع الاجتماعي في بلاد الزولو الحديثة» هجومًا على مفهوم القبيلة المستقلة. كان بحثه عبارة عن دراسة شاملة تبيِّن استحالة الفصل بين المفاهيم؛ حيث رأى جنوب أفريقيا مجتمعًا واحدًا «يتكوَّن من مجموعات ثقافية متنوعة ومتغايرة … تتراكب وتتداخل وتتقاطع فيما بينها» (ماكميلان، ١٩٩٥: ٦٤). كما انتُقِدَ جلوكمان لاتِّباعه أسلوبَ حياةِ السكان الأصليين وتناولِه طعامهم و«الحطِّ من نفسه إلى مستواهم»، واتُّهِم بتأييده للروس وباعتناق الشيوعية، ثم مُنِع من إجراء أي عمل ميداني آخَر في المنطقة من قِبَل سكرتير شئون السكان الأصليين. وبالرغم من تعاوُن كثير من علماء الأنثروبولوجيا مع السلطات الاستعمارية، ظلَّت الأنثروبولوجيا كعِلْمٍ تسبِّبُ بلبلةً وإزعاجًا للمعارف الموروثة، وتحدَّت العديدَ من المعايير المفروضة من جانب الإدارة الاستعمارية. وتكرَّرَ نفس الأمر مع كتاب إي إي إيفانز بريتشارد — الإثنوجرافي — بعنوان «الشعوذة والنبوءات والسِّحر بين شعب الأزاندي» (١٩٣٧)، الذي يصف فيه الدور الذي تلعبه الشعوذة في حياة شعب الأزاندي، وهو ما بَدَا أمرًا

غير عقلانيٍّ من وجهة نظر السلطات الاستعمارية البريطانية، كما رأينا مع نموذج السِّحر لدى شعب دوبو. إلا أن إيفانز بريتشارد تمادَى أكثر من فورتشن بوصف شعب الأزاندي بأنه صاحب عقلية متفرِّدة خاصة به: «للشعوذة دور في كل بلاء ينزل بالأزاندي، وهي المصطلح الذي يستخدمونه للتحدث عن البلاء ولتفسيره» (١٩٣٧: ١٩). فقدَّم أمثلة لطرق تفسير شعب الأزاندي للبلاء الذي تلعب فيه الشعوذةُ دورَ «السبب»، وكانت حادثة انهيار صومعةٍ للحبوب أفضل تلك الأمثلة؛ إذ يدرك الأزاندي أن النمل الأبيض يأكل دعامات الصومعة، ولكن السبب في قيامه بذلك هو الشعوذة. وقد أقام إيفانز بريتشارد في تلك الدراسة الإثنوجرافية مقارنة واضحة معنا «نحن» في الثقافة الغربية: «ربما عنَّ لكثير من القرَّاء وجود تشابُه بين مفهوم الشعوذة لدى شعب الأزاندي ومفهوم الحظِّ لدينا؛ فمثلًا، وعلى الرغم من المعرفة الإنسانية، عندما ... يصيب شخصًا ما أيُّ مكروه نقول إن حظه عاثر، بينما يقول الأزاندي إنه سُحِرَ» (١٩٣٧: ٦٥). يزعزع بريتشارد بعد ذلك مفهوم «العقلية البدائية» عندما يكتب عن الأدوية التي يستخدمها الأزاندي، فيُصنِّف استخداماتهم المحدَّدة للأشجار والنباتات، وأسلوب الاستخدام، ونوع النشاط. بعد ذلك بسنوات عدة تولَّيتُ (في ١٩٩٦م) تحريرَ كتاب بعنوان «العلم المُجرَّد: بحث أنثروبولوجي حول الحدود والقوة والمعرفة»، وواجهتني شخصيًّا مشكلاتٌ في نَشْر الكتاب بسبب بعض النقاشات التي خضتها مع زملائي فيما يتعلَّق بنفس المواضيع الخاصة بمعتقدات مماثلة لمعتقدات إيفانز بريتشارد. ومن هنا أدَّعي أن العقلية البدائية كمفهوم ما زالت قائمةً وحيَّةً، وإن وُضِعت في السياق الخاطئ عند التطرُّق إليها.

ويمكن ملاحظة تواطؤ علماء الأنثروبولوجيا مع الاستعمارية الأورو-أمريكية، بالرغم من الاستثناءات، في استخدام هؤلاء العلماء للمصطلحات الاستعمارية؛ حيث أشاروا على مدار التاريخ إلى الشعوب الخاضعة للدراسة بتعبير «البدائيين»، وألصَق عالِم الإثنوجرافيا صفةَ التحضُّر بعالَمِه هو وحده دون غيره؛ وهذا يُظهِر مدى تشابههم مع المسئولين المستعمِرين؛ حتى إن مناهج البحث التطوُّرية والمقارَنة — التي اشتملت على قناعةٍ بأن ما يُشار إليها بالمجتمعات البدائية كانت تعيش في مرحلة أوليَّة من التطوُّر سبق أن تجاوزتها المجتمعاتُ الحديثة بالفعل — كانت تشجِّع الباحثين على استخدام التصنيفات الخاصة بمجتمعاتهم من دون وعي ذاتي؛ كتقسيمات القانون والدين والسياسة، كما لو أنها «طبيعية» لوصف الآخرين؛ ولكن كان يوجد دومًا هؤلاء الذين يعكِّرون صفو الجماعة.

نخالف جريجوري بيتسون بكتابه «نيفِن» (١٩٥٨ [الطبعة الأولى ١٩٣٦]) العديدَ من القواعد المقبولة لكتابة الدراسات الإثنوجرافية؛ فجاءت دراستُه لشعب الإياتمول المقيم في منطقة نهر سيبيك في غينيا الجديدة منقوصةً، على الأقل ليس بحسب أيِّ تعريف تقليدي للكلمة؛ حيث وصف في دراسته طقسًا واحدًا فقط من طقوس الإياتمول ولم يتناول المجتمع ككلٍّ. وافتتح بيتسون كتابه قائلًا: «سوف أقدِّم لكم الطقسَ في البداية مبتورًا من سياقه حتى يبدو شاذًّا وغير مفهوم، وبعد ذلك سأصف العناصر المختلفة لسياقه الثقافي، وأوضِّح كيف يمكن رَبْط الطقس الاحتفالي بمختلف تلك العناصر الثقافية» (١٩٥٨: ٣). وهكذا يمثِّل كلُّ فصلٍ من فصول الكتاب تجربةً لشرح الطقس من خلال عدسة مختلفة؛ فحاوَلَ بيتسون في الفصل الذي يتناول المنهج الوظيفي إيضاحَ أن الشرح من خلال مثل هذا المنظور يعني ضمنًا انسداد السبيل نحو التغيير، وكَبْت الإبداع، وأن يُنظَر إلى الصراعات باعتبارها أعراضًا مَرَضية. ويُعَدُّ عمل بيتسون نقدًا للإثنوجرافيا الكلاسيكية القياسية، وهو قد سبق بذلك بفترةٍ طويلة عملَ ماركوس وفيشر الذي صدر عام ١٩٨٦م وتناوَلَ النقد الثقافي. كان كتابه بمنزلة دراسة لطبيعة عملية الشرح، واستقراء لأسلوب «العلماء» في تجميع أجزاء الصورة (بيتسون، ١٩٥٨: ٢٨٠)، وفيه يحتجُّ بأن المفاهيم النظرية «هي في الواقع وصفٌ لعمليات اكتساب المعرفة التي يتبعها العلماء ... لا أكثر» (١٩٥٨: ٢٨١).

وقد توصَّلتُ من خلال قراءتي لتاريخ الأنثروبولوجيا إلى أن الشخصيتين الأكثر أهميةً والأبرز في نقد التعصُّب العِرقي كانَا جريجوري بيتسون وإدموند ليتش. وكان ليتش على الأرجح الأقل تجريدًا من بيتسون والأكثر صراحةً على الإطلاق. ويُعَدُّ أحدُ الخطابات التي أرسلها إلى والده في بدايات دراساته في جامعة كامبريدج بعد نهاية الحرب العالمية الأولى بقليل، نموذجًا مميَّزًا لرؤيته الواضحة والثاقبة:

> جيلنا هو الجيل «الأول» الذي أمضى سنوات بلوغه كاملةً حتى النضج بعد الحرب؛ إذ بدأَتْ دراستي في أيام السِّلْم، وهكذا لا بُد أن تتكوَّن لدينا مجموعةٌ من القِيَم تختلف تمام الاختلاف عن الأجيال السابقة لنا. لقد سَطَرت الحرب قصةَ النهاية لعصر عظيم، وأذِنَت بميلاد عصر آخَر جديد كليةً من دون أي معايير أو أدنى مستوًى من الاستقرار. فقط تأمَّلِ الحضارةَ في وضعها الحالي، فستجد من جهة الجبروت العظيم الرهيب المتمثِّل في عالَم الأعمال الأمريكي، الذي ما هو إلا خَلَف منطقي لسياسة التجارة الرصينة التي اتبعناها طوال

> القرن الماضي، وقد أضحى هذا الوحش الجبار (عالَم الأعمال الأمريكي) هائل الحجم عظيمًا لم يَعُد ممكنًا التحكُّم به، بل فقَدَ أيضًا القدرةَ على السيطرة على نفسه تمامًا، وأصبح محتَّمًا عليه — بسبب آلياته — أن يعمل في دورات متعاقبة من الازدهار والكساد، حاملًا البؤس والدمار مع كل مرة يتجه فيها البندول نحو الأسفل. أما الجهة الأخرى فتقف بها الآلة الفتَّاكة الفعَّالة، مصوَّبة تجاهك من قِبَل الروس السوفييت ... وفي ظل هذه القسوة، لا مجال للاختيار بين عالم الآلة السوفييتي والجبروت المالي لعالَم الأعمال الغربي الضخم.
>
> ولكن من جهة ثالثة، وبعيدًا عن هذين الاثنين، يمتد مضمار العِلم كاملًا. لم يكن يدور بخَلَد أصحاب الإنجازات العلمية الأولى أيَّ منبعٍ للشرور أطلقوا حين أوغلوا في ألغاز العناصر. واليوم يستحيل أن يقف أيُّ شيء أمام تقدُّم العلم إلَّا أن يُباد العالم بأسره. وسوف يشهد القرنان القادمان — لا مفرَّ — تطوُّرَ العالَم ليكون ميكانيكيًّا بالكامل، إن لم يُدمِّر الإنسانُ نفسَه بنفسه أولًا في سعيه هذا؛ فالآلة هي رمز العصر ...
>
> وهكذا يُنزَع من الحياة تدريجيًّا كلُّ ما مكَّنَ الإنسانَ من الارتقاء عن مرتبة الوحوش، وتُغتال الثقافة بنفس سرعة أسلوب الحياة المفروض علينا؛ فصرنا مُرغَمين على الكفاح حيث كان أسلافنا يتفكَّرون هادئي البال (تامبيا، ٢٠٠٢: ٢٨–٢٩).

كانت الأنثروبولوجيا بالنسبة إلى ليتش — مَثَله في ذلك مثل موني من قبلُ — تتناولنا نحن بقدر ما تتناول الآخَر (ليتش، ١٩٨٩: ١٣).[1]

> لا يوجد مجتمع حديث مقابل مجتمع بدائي، أو جامد مقابل ديناميكي؛ بل جميعنا عاقلون، فالآخرون عليهم حل مشكلاتهم الوجودية، وبناء قواربهم، وعلاج مرضاهم، بنفس قدر احتياجنا لذلك. إن الأنظمة الاجتماعية مفتوحة، وغير مُقيَّدة بحدود، ولا يمكن أن تكون متوازنةً مطلقًا، والسرُّ وراء تشوُّقِنا لمعرفة الآخَر، هو أن ما نراه فيه يرتبط ارتباطًا مباشِرًا بفهمنا لأنفسنا.

تطرَّق ليتش إلى تقليد قديم يَصِم السكان الأصليين بالجهل ويُلصِقُ بهم نوعًا من عدم النضج والإيمان بالخرافات والعجز عن التفكير العقلاني. وقد آمَنَ — كما كتب

مالينوفسكي في كتابه «السحر والعلم والدين» (١٩٤٨) — بأن على العلماء الغربيين افتراض عقلانية وصدق شعوبٍ ما يُطلَق عليها المجتمعات البدائية، مثلهم هم تمامًا في مجتمعاتهم، وبهذه الطريقة يتمكَّنون من اكتشاف التفسيرات العقلانية للسلوكيات التي قد تبدو مُستغرَبة بالنسبة إليهم. كما كانت الازدواجيةُ في المعايير أمرًا غير مبرَّر من وجهة نظر ليتش؛ إذ لا يجوز أن يُطبَّق معيارٌ ما على الإنسان البدائي، بينما يُطبَّق معيارٌ آخَر مختلف تمام الاختلاف على ما يُسمَّى الإنسان المتحضِّر. وكان مؤمِنًا أنه لا يمكن التمسك بأيديولوجيات عنصرية تُلصِق صفاتِ التأخُّر الفكري بالسكان الأصليين، وعارَض ليتش أخلاقيات حماية التاريخ التي اعتنقها أتباع المدرسة الرومانسية، ولكنه لم يتفق كذلك مع الأنثروبولوجيا التطبيقية أو التطورية اللذين رأى أنهما يحملان طابع الاستعمارية الجديدة.

وقد رأى ليتش أن علماء الأنثروبولوجيا والشعوب التي يدرسونها متعاصرون (تامبيا، ٢٠٠٢: ٢٥٩–٢٦٣، ٤٢٩–٤٥٥)؛ أي إن أحدهما لا يُعَدُّ عصريًّا أكثر من الآخَر. كما طوَّر فكرة المعرفة الموقعية، التي تعني أن عالِم الأنثروبولوجيا ومَن ينقلون له المعلومات يوجَدون في مواقع مختلفة، ومن ثم لا يستطيعون أن يكونوا موضوعيين بالمعنى المنضبط للكلمة. لا يحب ليتش النرجسية التي يتسم بها النقاد المعاصرون وأسلوب كتابتهم لدراساتهم النقدية، وجميعها مزايا ترجِّح كفة فكره من وجهة نظري. غير أن الخروج على حالات الإجماع غير المُعلَنة ليس بالسهولة التي تصوَّرَها ليتش أو صوَّرها؛ إذ لم يزَل علماء الأنثروبولوجيا يُغمضون أعينهم عن الافتراضات التي تحدَّاها ليتش حتى اليوم، والسبب في ذلك كما أشار إريك وُلف عام ١٩٦٩م يتمثَّل في أن الأنثروبولوجيا ليست عِلمًا مستقلًّا، بل هي انعكاسٌ للمجتمع الذي تشكِّل هي جزءًا منه، ومن ثم يكون علماؤها عالقين داخل ثقافاتهم تمامًا كالشعوب التي يدرسونها؛ وبهذا الشكل نكون جميعًا متواطئين ولكن بدرجات مختلفة. وترتبط ملاحظات وُلف ارتباطًا مباشِرًا بموضوع كيفية تعاملنا مع مبدعينا من علماء الإثنوجرافيا في الماضي والحاضر على حدٍّ سواء. إن الثقافة الأنجلو-أمريكية ليست مدفوعةً ثقافيًّا لتحليل نخبة السلطة أو تثقيف أنفسنا حول واقع السلطة، وهي الملاحظة التي حفَّزَتْني لكتابة مقالي «الدراسة الأنثروبولوجية للمستويات العليا في الهيكل الاجتماعي» (نادر، ١٩٦٩)، وقدَّمت فيه تحليلًا للعوائق والاعتراضات التي تواجِه الدراسات الشاملة لكلِّ مستويات الهيكل الاجتماعي.

إذا كانت جميعُ الدراسات الإثنوجرافية الكلاسيكية تركِّز فقط على مكان الدراسة وعلى المجتمعات العِرقية — مثل: قبيلة تودا، وسكان جزر أندمان، وسكان جزر تروبرياند، وشعب أزاندي ودوبو وغيرهم — وإذا صحَّ ما يُقال عن أن أعمال علماء الإثنوجرافيا تعتمد جزئيًّا على ثقافتهم الأصلية؛ فأيُّ نوعٍ من الدراسات الإثنوجرافية قد بدأ في الظهور في سياق عالم العولمة المتسارعة، وصعود الإمبرياليات الجديدة، والرغبة في إعادة اختراع الأنثروبولوجيا؟ فبالرغم من كل شيء، تمكَّنَتِ الوسائل الصناعية والتكنولوجية المتغيرة من تغيير العالم وتغييرنا معه. درست جُون ناش (١٩٩٣ [الطبعة الأولى ١٩٧٩]) مثلًا هنود بوليفيا العاملين في مناجم تشكِّل جزءًا من نظام عالمي يُعَدُّ بلدها الأصلي جزءًا منه كذلك، بينما درس هيو جسترسون (١٩٩٦) العاملين في مجال الأسلحة النووية في مختبر أمريكي قومي، وهو مكان ينتج أسلحة دمار شامل، من شأنها التأثير على كافة الشعوب الموجودة على وجه الأرض. أما عالمة الأنثروبولوجيا الطبية النقدية المرموقة مارجريت لوك (١٩٩٣)، فقد درست التفاوت في إدراك سنِّ اليأس لدى المرأة في اليابان وأمريكا الشمالية، مع الإشارة إلى دور الأدوية والعقاقير في تحديد «تغيُّر الحياة»؛ ودرس تيد سويدنبيرج (١٩٩٥) كتاب «مذكرات ثورة» في فلسطين، ذلك المكان الذي يتردَّد صداه سياسيًّا، إن لم يكن إثنوجرافيًّا، في كل أنحاء العالم. لقد صارت المواقع الإثنوجرافية اليوم جزءًا من دوائر سياسية واقتصادية أكبر، ويزداد ارتباط بعضها ببعض من خلال التبادل العالمي، بل إنه حتى الدراسات الإثنوجرافية التي تركِّز على مجتمعات بعينها — مثل دراستِي أنا شخصيًّا التي تحمل عنوان «أيديولوجية التناغم: القانون والعدالة في إحدى قرى زابوتيك الجبليَّة» (نادر، ١٩٩٠) — تُعَدُّ ذات أهمية عالمية؛ لأن أدوات فضِّ النزاعات التي ترسَّخت على مدار السيطرة الاستعمارية الإسبانية على البلاد، والتي تبيَّنتُها على مستوى المجتمع يمكن إيجادها في أساليب التهدئة المعمول بها في مضمار القانون الدولي والاتفاقيات الدولية وما شابه ذلك. ويتحدَّث روبرت بوروفسكي (١٩٨٧) في كتابه «صناعة التاريخ: بِنيات المعرفة عند شعب البوكابوكا وعند علماء الأنثروبولوجيا» عن الطرق المختلفة لتكوين المعرفة عن الماضي، وهو أمر لا خلاف عليه اليوم تقريبًا، ولكنه لم يَزَل قابلًا للنقاش لدى بعض أنماط الفكر. يغيِّر علماء الأنثروبولوجيا باستمرار تفسيراتهم النظرية والتقاليد التي يتبعونها، فيبالغون في دقة تحديد مواقعهم، ومن ثم يبرزون أهمية التجانُس على حساب التنوُّع، والجمود على حساب التغيير، وهو ما حذَّرَ منه ليتش. في الوقت نفسه، وكما يشير بيتسون، فإن أسلوب التفكير المنفتح والمقيَّد، من الممكن أن يُفضِي إلى نتائج إبداعية.

وعلى الرغم من وجود مناصرين لعلماء الإثنوجرافيا المذكورين أعلاه، فإن المعارضة التي كانت تواجِه الأعمال الإبداعية، والانتقائية، والمنفتحة غير المقيدة، والمقيدة، قد استُبدِلَت وحلَّت محلها الأحكام التي تصدر على تلك الأعمال متضمِّنة صفات لها؛ مثل: «صحفية» أو «سياسية» أو «غير تحليلية» أو «غير علمية»، وجميعها تعبيرات عدائية نابعة من اعتبار أن علماء الإثنوجرافيا، عندما ساووا ما بين أنفسهم ومجتمعاتهم وبين الشعوب والمجتمعات التي يدرسونها، قد تخطَّوا الحدود وخرقوا إجماعًا غير معلن. وهكذا لم يزَل من السهل تشويه أي دراسة إثنوجرافية مقبولة أو تعيين الحدود التي يجب أن تلتزم بها، وذلك بالرغم من أنه قد صار واضحًا منذ فترة طويلة الآن أن العلم ليس محايدًا من الناحية السياسية، ولا يمكن أن يكون كذلك. وما زال النقاش مستمرًّا، كما كان في الماضي، لصالح الموضوعية العلمية، مع أنها ليست سوى مفهوم يخفي موقف العالِم، الذي يكون شديدَ الذاتية؛ لا أكثر ولا أقل.

جماهير الدراسات الإثنوجرافية

لعله من المستحيل استخدام الدراسات الإثنوجرافية التي ذكرتُها لحكم السكان الأصليين من خلال إجراءات موحدة؛ أم أن ذلك ممكن؟ لقد صارَتْ فوائدُ الإثنوجرافيا للمُهمَّشين من البشر محلَّ شكٍّ في وقتنا الحالي. ما معنى أن نتحدَّث لصالح الآخَرين؟ وما المصلحة التي تحقِّقُها الإثنوجرافيا لأي شخص؟ وإن كانت لها فائدة أو منفعة ما، فلصالح مَن هذه الفائدة أو المنفعة؟ من الممكن استغلال الإثنوجرافيا، شأنها في ذلك شأن أي فرع علمي بحثي آخَر، وقد استُغِلَّتْ بالفعل على مر العصور، لخدمة كافة أنواع الأهداف الأخلاقية والسياسية، الكريهة والحميدة. انظر مثلًا مشروع المضمار الإنساني الخاص بالجيش الأمريكي في العراق وأفغانستان (جونزاليس، ٢٠٠٩)، الذي يقوم على التعاوُن بين علماء أنثروبولوجيين تابعين للجيش والشعوب المُحتلَّة، بما يُفتَرَض أن يؤدِّي إلى إنقاذ الأرواح، على الرغم من عدم وجود أيِّ دليلٍ مادي على صدْقِ هذا الافتراض.

لم يُلاحَظ على مستوى العالم حتى الآن أن الأعمال الإثنوجرافية الحديثة أحدثت أيَّ تغييرات في أنماط الفكر المترسِّخة، لكن هناك بعض الجدل حول ما إذا كان الأفضل النظر إلى الماضي أم المستقبل. فحين قال مالينوفسكي عن شعب التروبرياند: «إنه منغمس فيه [خاتم كولا]، ولذا فهو غير قادر على رؤية الصورة الأشمل من الخارج» (١٩٨٤: ٨٣) ربما لم يخطُر بباله أن عبارته هذه تنطبق على عالِم الإثنوجرافيا نفسه. وكرَّر كليفورد

جيرتز نفس المعنى في تسعينيات القرن العشرين أثناء إلقاء إحدى المحاضرات وإجابة بعض الأسئلة في جامعة بيركلي: «هم [الشعوب الأصلية] لا يعرفون كيف يؤدُّون هذا النوع من العمل.» وتعرَّض ليتش (١٩٦٥: ١٠) للانتقاد لاستبداله تحليل القوة بالتوازن باعتباره الحجر الأساسي للديناميكيات الاجتماعية، وذلك عندما أشار إلى تقديره التام للكمِّ الهائل من التحليلات الاجتماعية التي أُجرِيت على أعلى المستويات، وأعطت انطباعًا بأن الأنظمة الاجتماعية تتصف بشكل طبيعي بالتوازن، وهو ما يُعَدُّ واقعًا قابلًا للإثبات، وأشار إلى أن مثل تلك التحليلات تبدو كالوهم. أما جُون ناش (١٩٩٣ [الطبعة الأولى ١٩٧٩]) فقد تحدَّث بتوسيع نطاق عملها ليشمل كلًّا من أصحاب العمل والعمال على حدٍ سواء، السلوك الذي يتبنَّاه الآخرون تجاه عمَّال المناجم، وتجاه الطبقة العاملة في المجتمعات الأضعف صناعيًّا بوجه عام:

> إن المقابلة بين «التقليدي» و«الحديث» أو «العقلاني»، وبين «التبعية» و«الاستقلال» تحرمنا من فرصة إعادة تفسير الأمور والنمو في إطار ثقافي يختلف عن الإطار الثقافي للمدن المركزية المتطورة في العالم، ولكنها قادرة مع ذلك على توليد مدارك جديدة وأساليب تكيُّف بديلة تكون أحيانًا متقدِّمة بمراحل عن النماذج التي تصلنا من المجتمعات الصناعية (١٩٩٣: ٣١٠).

وتصريحها هذا يشكِّك في ماهية السلوك العقلاني بالنسبة إلى القوى العاملة المُهمَّشة في أيٍّ من الاقتصادات المستقلة، ومع ذلك ما زال علماء الإثنوجرافيا (ما عدا ليتش الذي يمثِّل استثناءً بارزًا) يتحدَّثون دومًا عن الحداثة والتطور كما لو أنهما مختلفان عن ثقافة التطوُّر الثقافي الأُحادي الخط أو الاستعمارية الثقافية. وعندما تساءلَتْ مارجريت لوك (١٩٩٣) عما إذا كانت التناقضات المتعلِّقة بسن اليأس لدى المرأة نابعةً من أنه يُعَدُّ ظاهرةً واقعيةً، نفسية وجسمانية راسخة ثقافيًّا؛ قامت بتحدِّي المعرفة المتوارَثة المتعلِّقة بسن اليأس، التي لا يجادل فيها أحدٌ بوجه عام في مجال الطب في أمريكا الشمالية، وصمَّمت على «أن تتجاوز بنتائج هذا المشروع مجرد التفسير البسيط للمواد اليابانية، وهو ما جعل المقارنة مع أمريكا الشمالية ضمنية إلى حدٍّ كبير» (١٩٩٣: ١٩). وسوف أتناول مسألة المقارنات الضمنية في ملاحظاتي الختامية، ولكني سوف أسلِّط الآن الضوءَ على أسلوب لوك في عرض النموذجين متجاورَيْن بطريقةٍ بدَتْ مبنِيَّةً على دعوة ليتش الأولى لعلماء الإثنوجرافيا لفحص العقليات الغربية بالمثل.

يضمُّ كتاب «العلم في زابوتيك» (٢٠٠١) — الحاصل على جوائز — لروبرتو جونزاليس، شرحًا لبعض الموضوعات التي طرحتُها حتى الآن. وجونزاليس واحد من علماء الأنثروبولوجيا المتمردين على وَهْم العلوم العِرقية مقابل العلوم التكنولوجية، أو وهم ثنائية «هم لديهم المعرفة/نحن لدينا العلم». وهو يطرح في كتابه أن الممارسات الزراعية التي يتَّبعها شعب زابوتيك لا يمكن تصنيفها تحت بند «التقليدي» في مقابل «الحديث»؛ لأنها تعكس مجموعةً متنوعةً من التأثيرات بدءًا من التأثيرات الأصلية التقليدية، وصولًا إلى التأثيرات الصناعية المعتادة. على سبيل المثال: يزرع أهل زابوتيك أنواعًا من الذرة المحلية، ولكنهم يستخدمون كذلك أساليبَ (كالحرث) وأدواتٍ (مثل النِّصال الحديدية) من أوروبا والشرق الأوسط، كما استقدموا محاصيلَ أجنبية مثل القهوة وقصب السكر، ولكنهم يزرعونها بحسب الممارسات المحلية؛ مثل الزراعة المتداخلة وترتيبات العمل التعاوني. وبهذه الطريقة يفكُّ جونزاليس مفهومَ نحن/هم في إنتاج المعرفة، مُفسِحًا المجال لاحتمالات بديلة للنموذج السائد كما كان ليتش وغيره يلمِّحون. ويُعَدُّ كتاب «العلم في زابوتيك»، شأنه شأن كتاب «صناعة التاريخ» لروبرت بوروفسكي (١٩٨٧)، بمنزلة إعادة نظر في عملية إنتاج المعرفة في علم الأنثروبولوجيا الذي زُجَّ به في عمليات التوسُّع وفرض السيطرة الأوروبية منذ البداية كما أشار النقاد كثيرًا. ويرى جونزاليس أن تقسيم العلوم إلى علوم محلية أو عِرقية وأخرى عالمية لا يصحُّ كأسلوبٍ للتفكير في العلم، والتحدي الفكري المفروض حاليًّا هو تفكيكُ المعايير السائدة والقضاء على عدم المساواة المرتبطة بما أسماه إدوارد سعيد «الاستشراق»، المتمثِّل في الانحياز الثقافي بما يتيح لأوروبا والولايات المتحدة التميُّزَ باستعلاء المكانة والحفاظ عليها. كذلك يوسِّع جونزاليس في كتابه من نطاق ملحوظة ناش التي تقول فيها بأن «التصنيفات الأوروبية المحدِّدَة لماهية السلوك العقلاني ... لا تعني شيئًا للقوى العاملة المُهمَّشة» (ناش، ١٩٩٣: ٢٥١). وكما سَبَق أن فسَّر إيفانز بريتشارد (١٩٧٦) كيف توافَقَ السِّحرُ الذي مارَسَه شعبُ الأزاندي مع المعرفة التجريبية بالسبب والأثر، يصف جونزاليس الأساس المنطقي والعلمي لممارسات المزارعين العائليين. هذه المجهودات تمثِّل جزءًا من تقليدٍ أنثروبولوجي يهدف إلى تحرير أساليب تفكير أخرى من هؤلاء الذين يقبلون تطبيقَ معايير على الشعوب «الحديثة» تختلف عمَّا قد يطبِّقونه على «الشعوب التقليدية»، وتطبيق معايير علينا مختلفة عن المعايير التي تُطبَّق عليهم، ومن ثم يقعون في التناقضات. ولا شك أن نفس تلك التناقضات تظهر في الإثنوجرافيا نفسها.

في عام ١٩٦٤م، كان ليتش يرى كتابه «الأنظمة السياسية في بورما العليا» باعتباره «عملًا يروِّج لأسلوب جديد للنظر إلى الأشياء مقارنةً بالأساليب الأخرى»، وفي ظل المناخ العام لكتابته كان القرَّاء يستطيعون اعتبار عمله داعِمًا لمنهجٍ أكثر شموليةً وأقل وضعيةً، ولكن بحلول عام ١٩٧٧م صرَّحَ ليتش أن البندول قد تأرجح بعيدًا جدًّا في الاتجاه المقابل، لدرجة «أنني مضطرٌّ لتقديم [كتابي] كدفاع عن الملاحظة التجريبية»، ولعل السبب في ذلك كان ترنُّح الأنثروبولوجيا في اتجاه الأسلوب التفسيري (الطبعة الثانية من كتاب ليتش، ١٦–١٧). إن أي شخص يسعى للتوسُّع في مشروعٍ كمشروع ليتش، عليه أن يدرك أوجهَ الاختلاف والشبه بين العديد من ممارسات تكوين المعرفة حول العالم، وهذا يقودني مرةً أخرى للدفع بلزوم تحوُّل المقارنات الضمنية إلى مقارنات صريحة، إنْ أردنا أن نمتلك أيَّ أملٍ في التعلُّم من خبرات الآخَرين. والمهم هو أنه بالرغم من تذبذُب النظرة الداخلية والنظرة الخارجية بين الظهور والاختفاء في الدراسات الإثنوجرافية الأحدث، فإننا نحن علماء الأنثروبولوجيا لم نتحرَّك قيدَ أنملة في اتجاه التعامُل مع «مشكلة التعصُّب العِرقي».

نعود إلى جونزاليس مرة أخرى للحظات؛ إذ يجدر بنا معاينة بعض المراجعات النقدية التي تناولت عمل هذا المؤلِّف الشاب. في تقدير أحد النقاد «فقط القليل من علماء الزراعة سوف يتدبَّرون بجديةٍ فكرةَ أن الأرض كائنٌ حيٌّ يشعر بالألم، أو أن للذرة روحًا؛ هذه معتقدات روحانية تستحق الاحترام، ولكنها ليست بعلم» (بينتلي، ٢٠٠٣: ٣٥٨). إلا أن هذا الناقد لم يدرس المسألة بالقدر الكافي؛ فبدلًا من افتراض آراء الآخَرين بخصوص عمل جونزاليس مسبقًا، يجدر بنا استكمال مشروعه من خلال دراسة هؤلاء العلماء الزراعيين الدارسين بالجامعات أيضًا. فمن أين لنا أن نعرف أن العلماء الزراعيين ليست لديهم معتقدات وظيفية مساوية، إن لم نعقد مقارَنةً مباشِرة؟! المثير للاهتمام حقًّا هو أن بعض النقاد الآخَرين دعوا بوضوح إلى عقد هذه المقارنة، بالرغم من اتجاه ناقِد آخَر للتساؤل الآتي: «هل يُفترَض أن تُسمَّى هذه الممارسات عِلمًا؟» إن مجرد طرح هذا التساؤل يشير إلى أن جونزاليس قد انتهَكَ إجماعًا لم يَزَل العديدُ من علماء الاجتماع يتمسَّكون به، بمجرد وضعه ممارسات شعب زابوتيك على قدم المساواة مع ممارسات العلم الغربي. فمفهوم: هم لديهم المعرفة ونحن لدينا العلم، يُقصَد به في الغالب «أن لدينا مؤسسات علمية».

وفي الدراسة الإثنوجرافية المثيرة للجدل منذ اللحظة الأولى، التي تحمل عنوان «طقوس نووية» (١٩٩٦)، نجد هيو جسترسون يفحص المنطقَ الداخلي للحياة المعملية من خلال دراسةِ «أهم مُسلَّماتها»؛ وقد أجرى جسترسون دراسته في كاليفورنيا في مكتبة ليفرمور الوطنية، وكانت أهم المُسلَّمات وفقًا له تتمثَّل في أن العلماء يصمِّمون أسلحةً نوويةً داخل المعامل لضمان عدم استخدام الأسلحة النووية أبدًا. ويصف جسترسون في دراسته عمليات التواصُل الاجتماعي المتعدِّدة التي تُجرَى في المعمل، والتي تُعَدُّ تجسيدًا لهذا الأسلوب في التفكير؛ ذلك المُعتَقَد الذي يقود هؤلاء العلماء ويبرِّر لهم مشاركتهم في بناء أقوى الأسلحة على وجه الأرض. ويعكس وصف جسترسون عدم اتساق طريقة تفكير العلماء على الإطلاق؛ إذ صوَّب أحد العلماء استخدامَ جسترسون لمصطلح «تبخُّر» بدلًا من «تفحُّم» لوصف الآثار التي لحقت بضحايا القنبلة النووية التي أُسقِطَت على هيروشيما، فعلَّق قائلًا: «مشكلتكم [أنتم] غير العلماء [هي] أنكم لا تلتفتون للتفاصيل» (جسترسون، ١٩٩٦: ١١٠). وهكذا نجد أن لدينا علماء قادرين على التفريق بين التبخُّر والتفحُّم، ولكنهم لا يتساءلون إذا ما كان المنطق وراء بناء أسلحة شديدة التدمير بهدف الردع ربما يمثِّل استراتيجية خاطئة أو بالية اليوم. ولعلَّ المهنية، أو التخصُّص الدقيق في تفاصيل بعينها — في حالة هؤلاء العلماء النوويين تحديدًا — تَحُول دون استطاعتهم تدبُّرَ الصورة الأكبر ومحاولة تحقيق الاتساق على المستوى الأشمل.

وتلفت نانسي تشين في دراستها الإثنوجرافية «مساحات للتنفُّس» (٢٠٠٣: ١٢) الانتباهَ إلى أن الأنثروبولوجيا الطبيَّة النقدية قد «ساعدَتْ على إعادة تعيين الإطار الفاصل بين الطب الحيوي وأنواع الطب الأخرى، حتى وصل الأمرُ إلى فهم الطبِّ الحيوي نفسه باعتباره نوعًا من الطب العِرقي»، ودراستها لممارسات رياضة التشي كونج غائرةٌ في عمق تاريخ الصين الحديث القائم على إعادة الانخراط مع الرأسمالية العالمية، وتحوُّل الصين من نظام الرعاية الطبية المدعوم من الدولة إلى المنظومة الطبيَّة الهادفة للربح؛ إذ تعيد رياضة التشي كونج الترابُطَ بين ممارسيها على المستوى الوطني وأحيانًا الدولي، مقدِّمةً نموذجًا للإثنوجرافيا غير المقيَّدة بأي حدود.

العديد من الدراسات الإثنوجرافية المذكورة هنا تُعَدُّ بمثابة انصرافٍ تجريبيٍّ عن النموذج المُتَّفَق عليه الذي كان ليتش في غاية الصراحة في تعامُله معه، ولكن الدراسات الإثنوجرافية التجريبية من الممكن أن تشكِّل نموذجًا في حد ذاتها. انظر مثلًا في حالة بيتسون كيف أتاحَتْ له معالجتُه الواعية لأنواع التفسير أن ينتقد المنهجَ الذي يتبعه هو

شخصيًّا؛ لقد مثَّلت دراسته الإثنوجرافية نموذجًا «لم يَكُن دراسةً إثنوجرافية في الأساس، أو إعادةَ سردٍ للبيانات لحين تجميعها وتركيبها فيما بعدُ على يد علماء آخَرين»، بل كانت «دراسةً للطرق التي يمكن عن طريقها تجميعُ البيانات. وعمليةُ تجميع البيانات هذه هي ما أعنيه بكلمة «التفسير»» (بيتسون، ١٩٥٨: ٢٨٠-٢٨١). بدأ بيتسون دراسته باستعراض طقس النيفِن لدى شعب الإياتمول، وبهذه الطريقة وفَّرَ نموذجًا معرفيًّا لفهم نظام الطقس بأسلوب تلقينيٍّ، وهو ما يمكن تطبيقه كذلك على علماء الأسلحة النووية الذين درسهم جسترسون. كذلك نجح ليتش في رسم نموذج للنظام السياسي لولاية كاشين يُلقِي به الضوءَ على ما بها من تناقُضات كامنة كجزء من نظام عامل، وكانت تلك فكرة مفيدة لكلٍّ من ناش ونادر. ولكن المقارَنة التي عقدها جسترسون بين إحدى المؤسسات المعملية وحركة النشطاء المناهضة للأسلحة النووية، كانت على نفس مستوى قوة المقارَنة التي أقامَتْها لوك بين إدراك مرحلة سن اليأس لدى المرأة في كلٍّ من أمريكا الشمالية واليابان، إلا أن المقارنة التي عقدها جسترسون لم تكن منضبطةً؛ نظرًا لطبيعة الوحدتين المؤسسيتين اللتين شملتهما المقارَنةُ؛ فإحداهما وحدة صناعية عسكرية، والأخرى تابعة لشبكات ديمقراطية مكوَّنة من المواطنين النشطاء. والإثنوجرافيا، كنظرية، تبيِّن أهمية قيام علماء الإثنوجرافيا بإعادة صياغة تصنيفاتهم كإسهام منهم في تطوُّر النظرية، بالرغم من أن الوصول إلى هذا الفهم استغرَقَ زمنًا طويلًا؛ وكما أن النماذج تمثِّل أدواتٍ فعَّالةً في الحفاظ على الوضع الطبيعي، فإن المقالات التحليلية تقوم بنفس المهمة.

يختم دينيرو (٢٠٠٠: ١٩٧) تحليلَه للدراسة التي أجراها كلٌّ من دونالد كول وثريا التركي تحت عنوان «البدو المستقرون وصنَّاع الإجازات: ساحل مصر الشمالي الغربي المتغيِّر» (١٩٩٨)، بتأديب الباحثَيْن لضيق أفقهما؛ إذ إنهما:

> يَخرجان من إطار دور علماء الأنثروبولوجيا التقليديين، ويتقمَّصان دورَ الدفاع والتحليل السياسي، فيتساءلان عن «الفوائد النسبية التي ستجنيها المنطقةُ نتيجةَ استثمارِ مبالِغَ طائلةٍ من رءوس الأموال لتشييد [تلك القرى السياحيَّة].» ورغبتهما تلك في الدفاع عن مصالح البدو ضد القوى الغربية تمثِّل موطِنَ قوة وضعف في آنٍ واحد؛ حيث تتجلَّى قوةُ أداء كول والتركي في شرحهما لتعقيدات الحياة الاجتماعية في مطروح، بينما يظهر أضعفُ أداءٍ لهما عندما يفقدان المسافةَ الأكاديمية، فينحرفان عن موضوع الدراسة

ويشرُدان نحو موضوعات ذات دلالات سياسية. على سبيل المثال: إن طرْحَ نقدٍ ساخرٍ وعنيف للاحتلال الإسرائيلي لسيناء يُعَدُّ أمرًا ثانويًّا وغير ضروري ومشتِّتًا للانتباه (كول والتركي، ١٩٩٨: ٢٣). وفي مثال آخَر: إن الإشارة ارتجالًا لحادثِ إصابة فتًى بدويٍّ بسبب لغم أرضي «زرَعَه البريطانيون والألمان والإيطاليون «المتحضِّرون»» منذ ٥٠ عامًا؛ تبدو عديمةَ المغزى وضيِّقةَ الأفق (١٩٩٨: ٨٨، علامتَا التنصيص في كلمة «المتحضِّرون» ليستا في النص الأصلي، إنما أضفتهما للتأكيد).

مشاهدة من خارج إثنوجرافيا الأنثروبولوجيا

يعرف كلُّ مَن له صلةٌ بمجموع الأعمال الإثنوجرافية الحالية أن الإثنوجرافيا صارت رائجةً اليوم، بل ربما صارت أيضًا تقليعةً. ويكتب بعض علماء الاجتماع أن الباحث الإثنوجرافي يُعَدُّ عامِلًا أو مهنيًّا كغيره من أصحاب المهن، لا يرتبط بفرع علمي محدَّد: فالإثنوجرافيا فن؛ فن يرغب طلابُ التربية والجغرافيا والعلوم السياسية وعلم النفس اكتسابَه، وقد يَعُدُّونه جزءًا أصيلًا من مجال تخصُّصهم من الناحية التاريخية، إلا أن ماهية الإثنوجرافيا تتغيَّر في واقع الأمر بحسب استخدامها وتخصيصها لغرض معين. في عالم الشركات، على سبيل المثال، أصبحت الإثنوجرافيا الآن أحدَ الأساليب المقبولة في إجراء أبحاث السوق، وزاد الطلب على الباحثين الإثنوجرافيين زيادةً غير مسبوقة لإجراء هذا النوع من الأبحاث، بل لقد استُعِيرَت فضلًا عن ذلك بعضُ مكونات العمل الإثنوجرافي لاستخدامها لأغراض متنوعة، فتحوَّلَ أسلوب الملاحظة بالمشاركة إلى البحث التشاركي، وذلك على وجه الخصوص في إطار الأبحاث التي تُجرَى ضمن مشروعات البنك الدولي، أو التي يجريها الباحث الإثنوجرافي الذي يتظاهر بتمثيل صوت الآخَر. وعلى النقيض من ذلك، تتم المساواة بين الإثنوجرافيا ومجرد «تمضية الوقت في مكانٍ ما»؛ أيِ البحث النوعي في مقابل البحث الكمِّي، بل يظن البعض أنه من الممكن إجراء دراسة إثنوجرافية خلال ستة أسابيع أو أقل مثلًا؛ وعليه نجد أن أسلوب «التقييم السريع» هو الأكثر شيوعًا اليومَ في الأنثروبولوجيا التطبيقية، وكانت النتيجة الحتمية لهذا الانتشار في استخدام الإثنوجرافيا بين الفروع المعرفية المختلفة وفي عالم السوق، هي تعرُّض فرعها المعرفي الأصلي للنقد، أو الثناء عليه. ومن أمثلة هذا النقد بحثٌ قدَّمَتْه ميسون سكَّرية (٢٠٠٤)،

اللبنانية الأصل، في أحد الحلقات الدراسية — بينما كانت طالبةَ دراسات عليا في جامعة كاليفورنيا في بيركلي — واختارَتْ له عنوانَ «التحكُّم في الإثنوجرافيا أو تحريرها».

كان أول لقاء لسكَّرية بالباحثين الإثنوجرافيين وعلماء الأنثروبولوجيا في عام ١٩٩٣م، وكانت حينها طالبةً بالجامعة الأمريكية في بيروت، أثناء العمل في مخيم شاتيلا القريب للَّاجئين الفلسطينيين. وشهدت سكَّرية في مخيم شاتيلا موجاتٍ عدةً من الباحثين الإثنوجرافيين، وأجرى بعضهم أبحاثَهم على الجيل الثالث من الشباب الفلسطيني المقيم فيه (وكما سنرى سيتكوَّن لدى سكَّرية شعورٌ بالاستياء من الباحثين الإثنوجرافيين وأنشطتهم). مخيَّم شاتيلا هو أحد اثني عشر مخيَّمًا للَّاجئين الفلسطينيين في لبنان، وقد اجتذَبَ بمرور الوقت باحثين إثنوجرافيين من أوروبا والولايات المتحدة ممَّن كانوا يبحثون موضوعاتٍ تتعلَّق بحقوق الإنسان وحل النزاع والتعليم والصحة العامة والمعمار. ومن بين أوائل المشروعات الإثنوجرافية التي أُجرِيَت في المخيَّم بحثٌ أجراه طالبٌ من جامعة كولومبيا عام ١٩٩٥م، وكان يتناول كيفيةَ انتقالِ ذكرى المذبحة إلى الأطفال المنتمين للفئة العمرية من ٩ إلى ١٨ عامًا، ورصدت سكَّرية (٢٠٠٤) أنه: «فضلًا عن الألم المرتبط بعملية إجراء المقابلات [حول المذبحة]، كانت تلك المقابلات تزرع كذلك في عقول الأطفال أنهم ضحايا لقوى لا يستطيعون التعامُلَ معها.» وجاءت جملة القول في وصف الموقف في صيغة تساؤل ساقَه فتًى في الرابعة عشرة من عمره: «ما سرُّ اهتمام الباحثين بالموتى ... مع تواصُل إيذاء الأحياء؟» وتتوصَّل سكَّرية إلى أولى ملاحظاتها — بصفتها مُشاهِد من خارج عالم الإثنوجرافيا — بقولها: الباحثون الإثنوجرافيون كانوا يُؤذون مبحوثيهم في المخيَّم.

وفي أواخر تسعينيات القرن العشرين مكثَتْ باحثةٌ أنثروبولوجيا نرويجيةٌ في مخيم شاتيلا لمدة ثمانية أشهر لإجراء دراسة إثنوجرافية حول حقوق الأطفال، وعقَّبت سكَّرية (٢٠٠٤) في بحثها على ذلك قائلةً: «كان الأطفال يُسألون دومًا عن أي الأشياء لا يملكونها، وأيها يفتقرون إليها، وعن «حقوق الأطفال» التي يُحرَمون منها.» واستعانت الباحثة النرويجية بمجموعات تركيز (وهو ابتكار تسويقي بالمناسبة) لتسأل الأطفالَ مثلًا إن كانوا يحصلون على حقهم في اللعب داخل المخيم، وعندما جاء ردُّ الأطفال بالإيجاب وأخبروا الباحثةَ عن الألعاب التي ابتكروها، كان ردُّها هو: «[ولكن] هل لديكم ملاعب وساحات خضراء؟ ... [إن لم يكن لديكم] فإذن حقُّكم في اللعب مُنتهَك.»

وفي فترة لاحقة، موَّلَت منظمة اليونيسيف برنامجًا يُدِيره أطفال المخيَّم، وشاهدَتْ سكَّرية، المُتابِعَة الناقدة، نفسَ هؤلاء الأطفال وهم يكرِّرون لمسئولي اليونيسيف ما تعلَّموه من الباحثين السابقين؛ أن حياتهم ليست سوى حفنة من المشكلات، وأنهم أنفسهم ليسوا سوى مجموعة من المساكين العديمي الحيلة، وتلك هي عقلية الضحية. لقد تعلَّموا أنهم أطفال في حاجة إلى شخصٍ ما في مكانٍ ما لحلِّ مشكلاتهم بالنيابة عنهم؛ فإذا كان مقدَّرًا لهم اللعبُ واللهو، وأن يصيروا أطفالًا «طبيعيين»، فهم لزامًا بحاجةٍ لمساعدة إحدى المنظمات الأهلية؛ وبذلك فقد دفعهم مفهومُ «الاحتياج» و«الندرة» إلى أن يَرَوا أنفسهم مُعْوِزين. وما دام العامِلون في مجال الأنشطة الإنسانية والباحثون الإثنوجرافيون يركِّزون على أشياء مثل حق الطفل داخل مخيم اللاجئين في اللعب، ويعتبرونها في أهمية المشكلة، فستُغيَّب قضيةُ الفلسطينيين السياسية والحاجة لإيجاد حلٍّ للنزاع الذي هو سبب المشكلة في المقام الأول؛ وتستحيل المشكلة السياسية إلى مشكلة نفسية. وهكذا رأت سكَّرية حينها، باعتبارها ملاحِظة من خارج المجال، أن هؤلاء الباحثين الإثنوجرافيين الأجانب عملاء تهدئة؛ فبدلًا من انشغال هؤلاء الأطفال بكفاح جليل من أجل الاعتراف بهم وتحريرهم، أصبح أطفال مخيم اللاجئين ضحايا ومساكين ومعوزين وقليلي الحيلة وعناصر خاضعة للتهدئة مُجهَّزة للتدخُّل «الإنسانيِّ» التسكينيِّ، وذلك بمساعدة الجمعيات الأهلية المعنِيَّة بإقامة المشاريع والباحثين الإثنوجرافيين. وأشارت سكَّرية إلى أنه في ضوء هذا الوضع تكون الإثنوجرافيا عبارة عن عملية لإحكام السيطرة من خلال خلق أناس مُعوِزين خاضعين للتهدئة، عن طريق طرح أسئلة وإقامة مشروعات وإجراء أبحاث تركِّز على المشكلات؛ المشكلات المُعضِلَة التي لا حلَّ لها. وبذلك تطغى رؤية خارجية جديدة تتبنَّاها جهاتٌ خارجية على المعنى المرتبط بالمعاناة الماضية، والحاضر غير المحتمل، ويفقد الحاضر والمستقبل كلَّ معنًى لهما، ويصيران غامضَيْن ميئوسًا منهما.

واصلَتْ سكَّرية بعد التحاقها بجامعة كاليفورنيا ببيركلي متابَعَةَ علماء الأنثروبولوجيا والإثنوجرافيا من خلال نظرتها النقدية، فوجدَتْ علماء الأنثروبولوجيا غارقين في موضوعاتٍ عدَّتها غريبةً بالنظر إلى خبرتها مع الباحثين في لبنان؛ مثل ما يُطلَق عليها أزمات التمثيل والحياد، ومشكلة كيفية تقديم العمل الأكاديمي بطريقة تتجنَّب التعرُّض للسياسة. لماذا كان علماء الأنثروبولوجيا يهابون أن «يوصِّلوا صوت» مبحوثيهم للعالم؟ وكيف يجرؤ أيُّ شخص على مجرد التساؤل عن صلة السياسة بالتعليم؟ وهل يوجد فعلًا ما يُسمَّى «أسلوبًا بحثيًّا غير سياسي»، خاصة عندما يكون تعامُلُ المرء مع أشخاص حقيقيين ومواقف حَرِجة؟

في بيركلي، ظلَّ منهج «التشارُك» يلوح لسكَّرية بوصفه مفهومًا منهجيًّا مهمًّا؛ ممَّا استحضَرَ إلى ذاكرتها موقفًا لبحثٍ تشاركيٍّ مزعوم تناول فترة انقطاع الطمث، كانت تتابعه في مخيم شاتيلا؛ كان أول ما فعلته الباحثةُ هو أن ترجمَتِ المصطلح الإنجليزي menopause إلى العربية، مُبتكِرةً عبارةً جديدةً؛ نظرًا لعدم وجود مكافِئ دقيق لهذا الاصطلاح في اللغة العربية، وكانت العبارة البائسة التي اختارتها الباحثة هي «سن اليأس». وشرحت الباحثة للنساء في المخيم أن تلك الفترة تبدأ عادةً في أواخر سن الأربعين وأوائل الخمسين، وهنا قالت إحدى النساء الأكبر سنًّا: «سن الـ ٤٨! سن اليأس عند جميع الفلسطينيين بدأ في ٤٨ عندما طُرِدنا من وطننا.» لم تكن المرأة تعرف شيئًا عن «سن اليأس»، فربطَتْ بينه وبين عملية النزوح القسريِّ الذي تمَّ عام ١٩٤٨م من فلسطين، وعندما حاولَتِ الباحثة شرح المصطلح، هاجمَتْها سيدة أخرى من النساء المُسنَّات بعنف واتهمَتْها بأنها جاسوسة تحاول تشتيتَ انتباهِ النسوة في المخيم عن قضية فلسطين، من أجل التركيز على أمور تافهة كاهتمام النساء «بأجسادهن». وفي هذا نموذج مثالي يكشف كيف يمكن أن تكون الأبحاث الإثنوجرافية عاريةً من الأنثروبولوجيا.

التحقَتْ سكَّرية بعد ذلك بحلقة دراسية تتناول المائة عام الأخيرة من الإثنوجرافيا في جامعة كاليفورنيا ببيركلي، ومرة أخرى أصابتها صدمةٌ عند اطِّلاعها على أول مجموعة من الدراسات حول الفترة من ١٨٩٦م حتى ١٩٦٠م؛ إذ رأت أنها «قَطعًا مخصَّصةٌ للتعاطِّي مع موضوعات صغيرة النطاق، ومصمَّمة لتفسير العمليات الاجتماعية في المجتمعات المُقيَّدة بحدود»، إلا أنها عندما وصلت إلى مرحلة تسعينيات القرن العشرين — وبالتحديد لأعمال جُون ناش — أشارت إلى أن «تحليلها لهياكل القوة القائمة والتفاوتات الاجتماعية التي لا تَنتُج فقط عن عوامل محلية، بل عن قوى عالمية كذلك، يُعَدُّ خروجًا [على] مفهوم انحصار الإثنوجرافيا داخل [النطاق] المحلي فقط.» ووجدت في أعمال لوك وجونزاليس حريةً ردَّتْ إليها روحها لتجاوزهما الخطابَ الحداثي الأول عن التقدُّم والاستثنائية الغربية وما يرتبط بهما من استعلاء. كذلك منحتها دراسة «أيديولوجية التناغم» (١٩٩٠) وكتاب جوليا بيلي «تسويق الديمقراطية» (٢٠٠٣) انطباعًا بأن الإثنوجرافيا قادرة على لعب دور في مشروع يهدف للتحرير. وكما قالت فيما بعدُ (٢٠٠٤): «تضرب جذورُ الممارسات الحالية في الماضي الاستعماري، وقد دفعتني الصلات والمقارنات بين التاريخ، والمعرفة المحلية، والتأثيرات الاستعمارية، والهيمنة العالمية، والأيديولوجية الثقافية، والممارسات الفعلية؛ لحمل نفسي نحو دراسة التاريخ لاستيعاب الحاضر.»

مع ذلك، فإن تجربة سگَّرية الدراسية مع الأنثروبولوجيا والإثنوجرافيا انتهَتْ نهايةً سعيدة؛ إذ تحوَّل بُغضُها السابق لعلماء الأنثروبولوجيا والإثنوجرافيا، كما شهدتها تُمارَس في مخيم شاتيلا للاجئين الفلسطينيين، إلى تقديرٍ نقديٍّ للإثنوجرافيا باعتبارها نشاطًا يمكن توظيفه كذلك في مشروعات تستهدف فتح الآفاق لاحتمالات الفكر والإبداع في الوقت الحاضر. والإثنوجرافيا ليست أُحادية النمط، بل إن ممارسيها يتميَّزون بدرجة عالية من التنوُّع من حيث الأُطُر المفاهيمية التي يتبعونها، ومن حيث الأغراض التي تستهدفها نشاطاتهم البحثية، وهي أيضًا ذات حدين. ولكن قصة سگَّرية باعتبارها باحثة إثنوجرافية ليست منفصلةً تمامًا عن الظروف المكانية والزمانية، وأنا أنقل قصتها هنا كمَثَل يوضِّح كيف تطوَّرت الإثنوجرافيا حتى وصلت للمرحلة الحالية، ولكني أنقلها كذلك لأن أفكارها النقدية حول معنى التعرُّف على العالم والتصرُّف فيه، مَثَلها مَثَل علماء الأنثروبولوجيا الذين أستشهد بهم، تواصِل تحدِّيها لغيرها ممَّن يُقسِّمون الجنس البشري ويحتقرون جزءًا منه أثناء ذلك، ويستخدمون أساليب العلوم الاجتماعية؛ لا من أجل الاحتفاء بالإبداع الإنساني والكرامة الإنسانية، بل للمشاركة في تحويل بعض الناس إلى موضوعات دراسة وأدوات للآخرين، وإن كانوا مجرد أدوات بائسة للمعونات الإنسانية.

تعليقات ختامية

إذا تصرَّفنا بالفعل وكأننا نعيش في نفس الزمان الذي يعيش فيه الأشخاص الذين نسعى لدراستهم، وكمعاصرين بعضنا لبعض، فسنستطيع باعتبارنا باحثين إثنوجرافيين الإسهامَ في هذا الواقع المشترك بيننا من خلال كثير من الطرق، ونستطيع البدء مثلًا بتحويل المقارنات التي ظلَّت ضمنيةً أغلبَ الأوقات إلى مقارنات صريحة. ودراسةُ لوك حول فترة انقطاع الطمث — التي لم تكتفِ فيها بالمقارنة بين خبرات النساء في الولايات المتحدة واليابان، بل زادت عليها أيضًا بدراسة الاختلاف في التعامُل مع الظاهرة بين علماء الطب في البلدين — تُعَدُّ استثناءً رائعًا. نستطيع كذلك دراسة تبعية وخضوع مواطني العالم الأول، كما فعلت جُون ناش (١٩٨٩) في دراستها لعمال بيتسفيلد، كاشفةً عن حقائق يَصعُب على شعوب العالم الثالث استيعابها؛ وهي أن شعوب العالم الأول في الغالب شعوب مُستعمَرة هي الأخرى. أو نستطيع أن ندرس نظام الدعاية الذي يغذِّي عملية إنكار الواقع. يقول تشومسكي (١٩٨٧: ١٨٦): «حتى يومنا هذا لا

نستطيع مواجهة الحقيقة البسيطة المتمثِّلة في أن الولايات المتحدة هي مَن هاجَمَ فيتنام»؛ حيث نجحت الولايات المتحدة في تحويل اللوم إلى الفيتناميين، دون أي تعليق فعليٍّ، وربما حتى دون وعي، ورأى تشومسكي أن هذا أمر طبيعي في مجتمع تحكمه الأعمال؛ «مجتمع قائم على نماذج التلاعب والغش الموجودة في عالم التسويق والإعلان»، وأقام مقارَنةً مباشِرةً: «كان الروس يعلمون أنهم غزوا أفغانستان، و[أن] روسيا ليست هي الطرف المتضرِّر»، بينما لم يعتقد الأمريكيون ذلك.

يقول جون رالستون سول، الكاتب والروائي الكندي الذي حصد العديد من الجوائز، في كتابه «الحضارة غير الواعية» (١٩٩٧) إن القرن العشرين كان قرن الأيديولوجيات، التي ذكر من بينها رأسمالية السوق الحرة، والعلوم الاجتماعية، وأيديولوجية المحافظين الجدد، والعلاج النفسي، «وجميعها قائم على قناعات مماثِلة في تصلُّبها وضيق أفقها للقناعات العنيدة التي اعتنقها البلشفيون والفاشيون» (نادر، ١٩٩٧: ٧٣٢). وهكذا «لا يزال الغرب [ومؤسساته كالبنك الدولي وصندوق النقد الدولي] يوزِّع «الحضارة»، ويصوِّر الاقتصاد بأنه موضوعي وقوة لا تُقاوَم ستعود بالنفع على الاختيار الشخصي الحر» (نادر، ١٩٩٧: ٧٣٣). إن الإيمان بيد السوق الخفية المعصومة من الخطأ يسهم في قضية الأعمال والتعامُل التجاري في العالم، والقوة التي تسيطر بها علينا هذه القضية، ليس فقط باعتبارنا أفرادًا من الشعب بشكل عام، بل باعتبارنا علماء أنثروبولوجيا كما حاوَلْتُ أن أبيِّن سابقًا.

إنَّ دراسة كيفية اكتساب الضعيف للقوة لا تختلف كثيرًا عن كيفية اكتساب القوي لسلطته. وتظل الإثنوجرافيا، بالرغم من كل نقائصها، نشاطًا مؤثِّرًا يساعدنا على الربط بين أشخاص مختلفين والخبرات التي يتشاركونها في زمنٍ يزداد فيه انقسامنا أكثر فأكثر، بل يزداد فيه أيضًا انعزال بعضنا عن بعض. ولكن إذا استمرَّ إجراء الدراسات الإثنوجرافية داخل نطاقات مُقيَّدة بحدود وانغلاق، وإن ظلَّتِ المقارنات التي نقيمها بين أنفسنا والآخرين ضمنيةً في أعمالنا الأكاديمية الدقيقة، فلن تتمكَّن الإثنوجرافيا من تحقيق هذا الغرض. إن الآفاق اليوم مفتوحة وواسعة أمام إجراء أبحاث أنثروبولوجية معاصرة لم يتطرَّق إليها أحدٌ؛ لأن القوى التجارية التي تغيِّر الواقع أو عمليات الكَنْز والنهب غير المنظمة نادرًا ما تكون مرتَّبةً من الناحية السياسية. لقد كان ليتش محقًّا عندما قال إن الوقت قد حان لتجاوز الثنائيات المكوَّنة منَّا ومن الآخَر، بل إننا في واقع الأمر إن لم نفعل، فسوف تَستَغِلُّ تحالفاتُ العلوم الاجتماعية أو رجالُ التسويق أو أصحابُ خطط الأمن

القومي أو حتى علماء الأنثروبولوجيا أنفسهم، دراساتِنا الإثنوجرافيةَ كوسيلة لإحكام السيطرة بصورة متزايدة، لا لنشر التنوير (كما حدث في الحروب الإمبريالية). وبينما يُعَدُّ هذا التنوير عنصرًا بارزًا في المهمة المُعلَنة للإثنوجرافيا، يشير تاريخُ استغلاله وسوء استخدامه إلى وجود توافُقٍ لصيقٍ بين الإثنوجرافيا والاستعمارية والإمبريالية وعمليات الغزو الأُحادية وغيرها من الأعمال العدائية؛ ولهذا السبب يُلِحُّ ليتش على ضرورة تطبيق علماء الغرب نفس معايير العقلانية والمصداقية على فِكْر مجتمعاتهم كما يطبِّقونها على فِكْر الشعوب الأصلية و«البدائية».

إن فعلنا ذلك، فسوف تقودنا هذه الدقَّة حتمًا في رأيي لممارسة الإثنوجرافيا بأسلوب المقارنة الصريحة. على سبيل المثال، تساءلتُ في أحد أعمالي: ماذا يقصد الناس حينما يقولون إن المرأة المسلمة تعاني من القهر؟ مع مَن يقارنون هذه المرأة؟ مع مجتمعنا؟ قد تتسبَّب معدلاتُ العنف المُمارَس ضد المرأة في الولايات المتحدة في دهشةِ مَن يرون — في أعين أنفسهم — أنهم أفضل أخلاقًا من الآخرين؛ ولذلك فإن التصريح بافتراضاتنا غالبًا ما يقود إلى اكتشاف بصائر مذهلة ونتائج مدهشة عن الآخرين وعن أنفسنا كذلك. وعلى نفس المنوال، مقارنةً بمَن تُوصَف قبائل اليانومامي بالعدائية والعنف؟ هل هم أكثر عنفًا من أعضاء إحدى عصابات المدن؟ أم من واضعي الاستراتيجيات العسكرية الذين لا يتورَّعون عن توريط الجيش الأمريكي في جبهات متعددة في الشرق الأوسط؟ وحينما نتحدَّث عن التعذيب في السجون الصينية، أليس حريًّا بنا كذلك التفكير في التعذيب في السجون الأمريكية أو التعذيب الذي تمارسه جهات أمريكية أو موظفون أمريكيون؟ بالطبع يوجد تعذيب في السجون الأمريكية؛ فهناك حوالي ٨٠ ألف سجين أمريكي محجوزين في الحبس الانفرادي. وما إن نتخطَّى الحدودَ التي تفصل بيننا وبين الآخَر حتى نكتشف مثلًا — بالنظر إلى تاريخ التعذيب — وجود عملاء من جميع أنحاء العالم متورطين في ممارسة التعذيب. وهذا الوعي بالذات، الذي يرتبط بالمقارنة باعتبارها أداةَ اكتشاف، يقودنا تلقائيًّا إلى التفاعل والتنوير والتواضع بما يتناسب مع علمٍ يستهدف دراسةَ الوضع الإنساني على نحو أوضح.

لقد اعتبر بيتسون — كما جاء في مُستهلِّ هذا المقال — أن «أغلى أدوات العلم» عبارة عن مزيج من التفكير الحر والتفكير المُقيَّد، والوضع الحالي للأنثروبولوجيا ووسائل البحث المرتبطة بها يُعَدُّ وضعًا متميِّزًا يهيِّئ لها التقدُّمَ بالعلوم الاجتماعية في هذا الاتجاه؛ حيث إن فرض المهنية على الأنثروبولوجيا يضبطها، ويفرض على علمائها قيودًا

بخصوص ما يجب اعتباره جيدًا أو سليمًا أو رائجًا. كما أن الأجدى بدعاة التحرُّر في ممارسة الأنثروبولوجيا أن يكون عملهم لصالح علمٍ إبداعي، وليس علمًا قائمًا على التكرار والإعادة، علمٍ شامل وليس مقصورًا على نطاق معيَّن، علم ديناميكي وليس جامدًا. وبدلًا من تحاشي عمل بحثي كثيرًا ما وُصِمَ بتورُّطه في الممارسات الاستعمارية وممارسات الإمبريالية الأمريكية، والاستتار خلف مصطلحات فلسفية بحتة نستخدمها للدفاع عن علاقتنا بهذا العمل، ومن ثم نتبرَّأ منه، علينا اعتناق القوة التي تمنحنا إياها الإثنوجرافيا المقارَنة من أجل فتح آفاق التفكُّر والعمل في الوقت الحاضر؛ إذ لا يمكن أن نتهرَّب من المسئولية الأخلاقية المُلقاة على أكتافنا باعتبارنا علماء ومواطنين، من خلال عزل أنفسنا أكثر عمَّن ندرسهم وعن الناس بشكل عام، باسم مجموعة من المعايير الموضوعية الزائفة، أو بفرض نفس حالة التبرُّؤ على زملائنا. إن الطريق الذي يتعيَّن علينا اتباعه هو الطريق الذي يجمع بين الناس لا الذي يقسِّمهم، الطريق الذي يرفع نسبة انتشار الرؤى النقدية بين الفروع المعرفية والمناطق الجغرافية السياسية المختلفة لا الذي يعيقها؛ ولذلك كان هدف كتاب «إعادة اختراع الأنثروبولوجيا» (هايمس، ١٩٦٩) هو التشكيك في أكثر مفاهيمنا رسوخًا، سواء فيما يتعلَّق بالعِرق أو النوع أو العلم. وحتى إذا فرضنا أن المزايا التي عدَّدتُها غير كافية، فأَلَنْ تجذب مثل هذه الدراسات الأنثروبولوجية — المتداخلة في كلِّ ما يتعلَّق بنا — نطاقًا أعرض من القرَّاء من خلال ارتباطها بالمواقف الحرجة الحالية وبحياة الأشخاص المعاصرين؟ إننا بحاجة إلى التأكيد على مفهوم «نحن والآخر»، وبحاجة أيضًا إلى الاحترام المتبادَل للكرامة الإنسانية، بالإضافة إلى نظريات أفضل.

مراجع

Bateson, Gregory (1958 [1936]) *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Stanford: Stanford University Press.

Bateson, Gregory (1971) *Steps to an Ecology of Mind*. San Francisco: Chandler Publishing Company.

Bentley, Jeffery W. (2003) Review of *Zapotec Science: Farming and Food in the Northern Sierra of Oaxaca* by Roberto Gonzalez. *Latin American Antiquity,* 14, no. 3, pp. 357–359.

Borofsky, Robert (1987) *Making History: Pukapukan and Anthropological Constructions of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Chen, Nancy (2003) *Breathing Spaces: Qigong, Psychiatry and Healing in China*. New York: Columbia University Press.

Chomsky, Noam (1987) *The Chomsky Reader*, ed. James Peck. New York: Pantheon Press.

Cole, Donald, and Soraya Altorki (1998) *Bedouin, Settlers, and Holiday-makers: Egypt's Changing Northwest Coast*. Cairo: University of Cairo Press.

Dinero, Steven C. (2000) Review of *Bedouin, Settlers, and Holiday-Makers: Egypt's Changing Northwest Coast* by Donald P. Cole and Soraya Altorki. *American Ethnologist,* 27, no. 3, pp. 756.

Evans-Pritchard, E. E. (1976 [1937]) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Fortune, Reo (1932) *Sorcerers of Dobu: The Social Anthropology of the Dobu Islanders of the Western Pacific*. London: G. Routledge & Sons.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Geertz, Clifford (1995) *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gonzalez, Roberto (2001) *Zapotec Science: Farming and Food in the Northern Sierra of Oaxaca*. Austin: University of Texas Press.

Gonzalez, Roberto (2009) *American Counterinsurgency: Human Science and the Human Terrain*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Gusterson, Hugh (1996) *Nuclear Rites: A Weapons Laboratory at the End of the Cold War*. Berkeley, CA: University of California Press.

Hymes, Dell (ed.) (1969) *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books.

Leach, Edmund R. (1965 [1954]) *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon Press.

Leach, Edmund R. (1989 [1987]) Tribal Ethnography: Past, Present, Future. *Cambridge Anthropology,* 11, no. 2, 1–14.

Lock, Margaret (1993) *Encounters with Aging: Mythologies of Menopause in Japan and North America*. Berkeley, CA: University of California Press.

MacMillan, Hugh (1995) Return to the Malungwana Drift–Max Gluckman, the Zulu Nation, and the Common Society. *African Affairs,* 94, 39–65.

Malinowski, Bronislaw (1935) *Coral Gardens and Their Magic: A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. New York: American Book Company.

Malinowski, Bronislaw (1948) *Magic, Science and Religion, and Other Essays*. Boston: Beacon Press.

Malinowski, Bronislaw (1984 [1922]) *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Prospect Heights, IL.: Waveland Press.

Marcus, George, and Michael Fischer (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Mooney, James (1896) *The Ghost–Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Washington, DC: US Government Printing Office.

Moses, L. G. (1984) *Indian Man: A Biography of James Mooney*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Nader, Laura (1969) Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. In *Reinventing Anthropology*. Dell Hymes, (ed.). New York: Pantheon Books, pp. 284–311.

Nader, Laura (1990) *Harmony Ideology: Law and Justice in a Mountain Zapotec Village*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Nader, Laura (1996) *Naked Science: Anthropological Inquiry Into Boundaries, Power, and Knowledge*. New York: Routledge.

Nader, Laura (1997) Controlling Processes: Tracing the Dynamic Components of Power. *Current Anthropology,* 28, no. 5, pp. 711–738.

Nader, Laura (1999) Review of Clifford Geertz's *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist. Isis*, 90, no. 3, 626-627.

Nash, June (1989) *From Tank Town to High Tech: The Clash of Community and Industrial Cycles*. Albany, NY: State University of New York Press.

Nash, June (1993 [1979]) *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. New York: Columbia University Press.

Paley, Julia (2003) *Marketing Democracy: Power and Social Movements in Post-Dictatorship Chile*. Berkeley, CA: University of California Press.

Rivers, W. H. R. (1906) *The Todas*. London: MacMillan.

Said, Edward (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon Books.

Saul, John Ralston (1997) *The Unconscious Civilization*. New York: Free Press.

Stern, B. (1936) Review of *Coral Gardens and Their Magic*, by B. Malinowski. *American Sociological Review,* 1, no. 6, pp. 1016–1018.

Succarie, Mayssun (2004) Controlling/Liberating Ethnography. Paper submitted in the seminar "Classic Ethnographies." Department of Anthropology, University of California, Berkeley.

Swedenburg, Ted (1995) *Memories of Revolt: The 1936-1939 Rebellion and the Palestinian National Past*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tambiah, Stanley J. (2002) *Edmund Leach: An Anthropological Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wolf, Eric (1969) American Anthropologists and American Society. In *Reinventing Anthropology*. D. Hymes (ed.). New York: Pantheon Books, pp. 251–263.

قراءات إضافية

Chomsky, Noam (1985) The Bounds of Thinkable Thought. *The Progressive,* 28 October, pp. 28–31.

Succarie, Mayssun (2000) For the Sake of Remembrance: A Reader in English for the 9th Graders in the Palestinian Camps in Lebanon. MA Thesis submitted to the American University of Beirut, Beirut.

Succarie, Mayssun (2008) Winning Hearts and Minds: Education, Culture, and Control. A dissertation submitted for Doctor of Philosophy in Education at the University of California, Berkeley.

هوامش

(1) See also Tambiah (2002) Chapter 10, pp. 259–90, “The Comparativist Stance: Us and Them and the Translation of Culture,” and Chapter 17, pp. 429–555, “Retrospective Assessment and Rethinking Anthropology.”

الفصل الرابع

الاستشراق والاستغراب والسيطرة على المرأة

يشهد عصرنا الحالي اهتمامًا عالميًّا بقضية تحسين وضع المرأة، وبعض هذا الاهتمام مصدره الغرب، إلا أن تنفيذ استراتيجيات «تحسين» حياة المرأة انتقل من السياسات القومية للدول إلى جدول أعمال الأمم المتحدة. ومن العقائد الأساسية[1] لدى الدول الغربية وغير الغربية على حد سواء، ذلك الإيمان بأن التنمية الاقتصادية الغربية والتحوُّل الصناعي من شأنهما تحسين وضع المرأة في دول العالم الثالث، هذا إلى جانب اعتقاد آخَر منتشِر بأن النساء في الولايات المتحدة والدول الأوروبية الغربية يعِشن في وضع أفضل — بالنسبة إلى رجال مجتمعهن — مقارنةً بأخواتهن في المجتمعات التي تُعَدُّ غير «متطوِّرة»، وهذه الافتراضات تواجِه اعتراضاتٍ على مستويات عدة.

أحد هذه الاعتراضات مردُّه إلى الدراسات المتزايدة التي يُجرِيها أساتذةٌ من الغرب ومن دول العالم الثالث، والتي تشكِّك في تعريف التطوُّر وأهدافه ووسائله ونطاقه ونتائجه (انظر على سبيل المثال ريحاني، ١٩٧٨؛ نيلسون وأولسن، ١٩٧٧). بينما ينشأ اعتراض آخَر من النساء اللاتي يشكِّلن جزءًا من حركات قومية أو دينية أو عِرقية في العالم الثالث، ويرين أن وضعهن أفضل من أخواتهن الغربيات اللاتي يعانين من الاستغلال.

وتمثِّل مثل هذه الادعاءات والادعاءات المقابلة لها أجزاءً مهمَّة من الخطابات الغربية والشرقية؛ ولها تبعات خطيرة سنتناول البعض منها هنا، ولكن يجب التنويه إلى أن غرض هذا الفصل ليس تدريج المجتمعات لإثبات الأفضل والأسوأ من بينها، ولا هو موجَّه للإجابة عن التساؤلات المتعلِّقة بتحسين وضع المرأة، بل هو في واقع الأمر ينأى عن الأفكار المفرطة التبسيط من أمثال «التقدُّم» و«تحسين الأوضاع» الشائعة بين الغربيين وبين نخبة الشرقيين، ولكنها في الوقت نفسه غير ذات قيمة كأدوات في البحث المقارَن.

إن هدفي من هذا الفصل هو توضيح كيف أن صور المرأة في المجتمعات الأخرى يمكن أن تكون مُجحِفَة بالنسبة إلى النساء في مجتمع المرء نفسه؛ حيث تنتشر العقائد الذكورية في الدول القومية المعاصرة، ولكن مع اختلاف الأنماط، وهذا التنوُّع تحديدًا غاية في الأهمية للحفاظ على استمرارية الأنظمة الأبويَّة المختلفة. وبأسلوب آخَر، فإن المقارنات الثقافية المُضلِّلَة تدعم مزاعم استعلاء المكانة التي تعمل على تحويل الانتباه عن العمليات التي يتم من خلالها التحكُّم في المرأة في كلا العالمين (حاتم، ١٩٨٩).

إذا ما درسنا نقد العلاقات الجنسانية ما بين الشرق والغرب، فسوف نجد أنفسنا مدفوعين نحو التفكير في استخدام أسلوب المقارنة في تأصيل الجنسانية؛ إذ قد يُستَغَل النقد الموجَّه للآخَر كأداة للسيطرة، حينما تؤكِّد المقارَنَة استعلاء المكانة. وهنا يكون السؤال ذا شقَّيْن؛ أولهما: كيف يصبح النقد الموجَّه للآخر أداةً أساسية تستغلها الحضارات والدول القومية في عملية فرض سيطرتها على المرأة في مجتمعاتها وعلى نساء الثقافات الأخرى؟ وثانيهما: كيف تخضع ديناميكيات العقيدة الذكورية لسيطرة الاعتقاد القائل بأن مكانة المرأة بالنسبة إلى الرجل تتحسَّن كلما تطوَّرت الحضارة، أو العكس؛ أن مكانة الرجل تعلو كلما ارتقت الحضارة؟ ويندمج هذان السؤالان في تساؤل واحد من أجل تناول ديناميكيات العقيدة الذكورية في الأنظمة العالمية المُعاصِرة والمتفاعِلة: كيف تعمل صور المرأة في الثقافات الأخرى كأداة للسيطرة على المرأة في مجتمع المرء نفسه؟

ينبثق الإطار النظري لهذا البحث من مفهوم الهيمنة، ومفهوم «الخطاب الحقيقي»، وفكرة استعلاء المكانة؛ أمَّا مفهوم الهيمنة فهو — كما صوَّره جرامشي (١٩٧١) — يفيد بأن الأنظمة الفكرية تتطوَّر مع مرور الوقت، وتعكس اهتمامات طبقات و/أو مجموعات معيَّنة في المجتمع تمكَّنَتْ من تعميم معتقداتها وقِيَمها الخاصة، وتُنتَج هذه المعتقدات أو العقائد ويُعاد إنتاجها من خلال عمل «النُّخَب المُثقَّفة»، وتكون هيكلة السيطرة الناتجة عنها، وفقًا لجرامشي، قائمةً على القبول وليس القوة أو الهيمنة، وذلك من خلال «المجتمع المدني» وليس «الدولة كسلطة». أما تحليل فوكو فيُحوِّل الانتباه من التنظير حول الأيديولوجية إلى «التفكير في علاقات الحقيقة والسلطة التي تُعَدُّ أحد مقوِّمات الهيمنة» (سمارت، ١٩٨٦: ١٦٠–١٦١)، ويشير مفهومه عن «الخطاب الحقيقي» (جرامشي، ١٩٧١) إلى حظر الخطاب على الرؤى البديلة للواقع، ويطرح مجموعةً من المفاهيم للمساعدة على فَهْم طريقة عمل السلطة في مختلف صورها. ويتفق جرامشي وفوكو في وجود علاقة هيمنة تنشأ «ليس من خلال القوة والإكراه، ولا من

خلال الاتفاق بالضرورة، ولكن بالأحرى عن طريق الممارسات والأساليب التي تتغلغل داخل العقول والأبدان، والأذواق، والرغبات، والحاجات» (سمارت، ١٩٨٦: ١٦٠-١٦١). ويتناول إدوارد سعيد العلاقةَ بين الشرق والغرب حاملًا نفس أفكار واهتمامات جرامشي وفوكو، فيتساءل: كيف أمكَن، في سياق تاريخي وثقافي محدَّد، لخطاب يحمل طابعَ الهيمنةِ أن يَنتُج عن العلاقة بين «السلطة» و«القوة»؟ وبهذه الطريقة في طرح السؤال، وجَّهَ سعيد المجالَ نحو عالَم المقارنة، وافترض أن الشرق والغرب تجمعهما علاقةٌ أكَّدَ أن الغرب وضع نفسه فيها في «مكانة استعلائية» مقارَنةً بالشرق.

يوسِّع هذا الفصل من نطاق ملاحظة سعيد بأن العالم الإسلامي موجود «من أجل» الغرب، لتشمل فكرة أن الغربَ هو الآخَر موجودٌ «من أجل» العالم الإسلامي، وأنه يوفِّر مصدرًا مهمًّا للدراسة المقارنة التي تقيِّد مقاومة المرأة وتسيطر عليها. أما أفكار الهيمنة، والخطاب المقيَّد، واستعلاء المكانة، فتلعب دور الأدوات النظرية التكميلية التي تسلِّط الضوء على المقابلة بين عقائد خضوع المرأة في الكتابات الأمريكية والأوروبية الغربية من جهة، والعالم العربي الإسلامي من جهة أخرى، كما سوف توفر لنا أدوات تساعدنا على فهم القوى المُحرِّكة التي تصدر عن الصور المتماثلة والنمطية للآخر. ويبيِّن النموذج الذي أطرحه هنا تأصيلَ الجنسانية نتيجةً للتفاعلات التي حدثت بين منطقتين من كبرى مناطق العالَم؛ ألَا وهما الغرب الأوروبي والشرق العربي.

وعلى صعيدٍ آخَر، فإن الاستراتيجيات النسوية تشكِّل في الغالب جزءًا من العقائد الذكورية المسيطرة؛ أي إنها ليست نسوية في الأصل، وإنما ترتبط مباشرةً بشكلِ هيكل السيطرة الذكورية (رايتر، ١٩٧٥). ولا شك أن العكس قد يكون صحيحًا كذلك؛ بمعنى أن أشكال السيطرة الذكورية قد تكون مرتبطةً بأنماط التكيُّف (أو الخضوع) والمقاوَمة الموجودة بين صفوف النساء.

الهرمية الثقافية وعمليات السيطرة

نُقِل عن إيفانز بريتشارد خلال محاضرةٍ ألقاها عام ١٩٥٥م على مسامع طالبات كلية بيدفورد كوليدج في لندن بإنجلترا، ضمن سلاسل المحاضرات المُقدَّمة على شرف القائدة الراحلة فوسيت؛ المناصرة لحقوق المرأة:

> تعرض المجتمعات البدائية والمجتمعات البربرية والمجتمعات التاريخية في كلٍّ من أوروبا والشرق كل أنواع المؤسسات الاجتماعية تقريبًا، ولكن في جميعها،

> وبصرف النظر عن شكل البناء الاجتماعي للحضارة، كانت السيادة دومًا للرجل، ولعلَّ ذلك يزيد وضوحًا كلما ارتقت الحضارة.

يشير المحرِّران، اللذان نقلَا عن محاضرة إيفانز بريتشارد، إلى أن محاضرته مليئةٌ بالتناقضات؛ لأنه «لا ... يربط الخنوع بالرقي الحضاري» (إيتَين وليكوك، ١٩٨٠: ١-٢)، وقراره بعدم الربط بين الخنوع والرقي الحضاري يقدِّم نموذجًا لمقارنةٍ تفوح منها رائحةُ التضارب والتناقض؛ وهذا هو ما يستدعي ما يسمِّيه سعيد «استعلاء المكانة»، ليس فقط على المستوى السياسي بين الثقافات، بل إنه يتغلغل في بنية المعرفة ذاتها. وإذا كان الغموض والتناقض هما سمتَيْ أطروحة خضوع النساء العالمية، فكيف يتعامل مبرِّرو الحضارات شرقًا وغربًا مع هذه التناقضات؟ عن طريق استغلال مفهوم استعلاء المكانة.

كما أوردنا في الفصل الثاني، فقد صدر كتاب «الاستشراق» المثير للجدل لإدوارد سعيد عام ١٩٧٩م كنقدٍ للمؤلَّفات الغربية عن الشرق، ورآه كثيرٌ من النقَّاد هجومًا على علماء الاستشراق؛ وكان تأثُّر سعيد بأعمال ميشيل فوكو بالغًا، فجاء عمله تحليلًا للمعرفة بصفتها أداةً للتحكُّم الثقافي. ويدور محور الاستشراق حول الآليات التي أدار الغرب من خلالها علاقتَه بالشرق، وقد وَصف سعيد العمليةَ بنفسه قائلًا:

> الاستشراق: هو تفهُّم الشرق بأسلوب قائم على المكانة الخاصة التي يشغلها هذا الشرق في الخبرة الأوروبية الغربية. فليس الشرق مجاوِرًا لأوروبا فحسب، بل إنه موقعُ أعظم وأغنى وأقدم المستعمرات الأوروبية، وهو مصدرُ حضارتها ولغاتها ومنافِسُها الثقافي، وهو يمثِّل صورةً من أعمق صور الآخَر وأكثرها تواترًا لدى الأوروبيين. أضِفْ إلى ذلك أن الشرق قد ساعَدَ في تحديد صورة أوروبا (أو الغرب) باعتباره الصورة المضادة، والفكرة والشخصية والخبرة المضادة (سعيد، ١٩٧٨: ١-٢).

يصف سعيد الاستشراق (١٩٧٨: ٣) بأنه «أسلوبٌ غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلُّط عليه.» ويقول إنه نوعٌ من الخطاب وأسلوبٌ في التعامُل مع الشرق «من خلال التحدُّث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه، والسيطرة عليه ... وهو شبكة مقبولة تسمح منافذها بتسريب صورة الشرق إلى وعي الغربيين ... فتضع الغربيَّ في سلسلة من العلاقات مع الشرق، بحيث تكون له اليد

العليا في كل علاقة منها.» رأى سعيد استراتيجياتِ أساتذة الاستشراق واضحةً كالشمس؛ إذ تعجُّ كتاباتُهم بأنواع مختلفة من العنصرية وبنظرة عقائدية للشرق تُصوِّر كأنها خلاصة مثالية وغير قابلة للتغيير.

ومفهوم تلك «الشبكة المقبولة [التي] تسمح منافذُها بتسريب صورة الشرق إلى وعي الغربيين» يشبه عملية السيطرة على الفِكْر؛ فما يتسرَّب عبر هذه الشبكة هو فقط ما يسمح لنا الأساتذةُ والخبراء بمعرفته عن الشرق. وعلى الرغم من أن سعيدًا ليس لديه الكثير ليقوله مباشَرةً حول وضع المرأة، سواء أكان في الشرق (فأغلب المستشرقين من الرجال) أم في الغرب، فإنني أودُّ الاستفادةَ من فكرته عن الشبكة الاستشراقية لتوضيح كيف يتمُّ الإبقاءُ على وضع النساء كفئة خاضعة في كلٍّ من العالَمْين الشرقي والغربي على حدٍّ سواء. أريد علاوة على ذلك الإشارةَ إلى أن كُتَّاب الشرق يستخدمون هم الآخَرون شبكةً يُسرِّبون من منافذها صورةَ الغرب إلى وعي الشرقيين، ويتعاملون معه من خلالها. ف «الآخر» ليس صامتًا في كلا الاتجاهين. وشبكة الشرق التي يجوز أن نُطلِق عليها مُسمَّى «الاستغراب» تُستخدَم كذلك كأداةٍ للسيطرة على النساء الشرقيَّات.

خصوصية الشبكتين الشرقية والغربية

على الرغم من أن كلًّا من الاستشراق والاستغراب يؤثِّر في المرأة — كما سنرى — فإن كلَّ واحدٍ منهما يمثِّل عمليةً مختلفة تمامًا عن الآخر.[2] ففي حين أن الاستشراق يمثِّل بنيةً يمكن تحليلها، نجد الاستغراب لا يمثِّل صنفًا تاريخيًّا أو أيديولوجيًّا نعرف عنه الكثير، والأفكار المرتبطة بالغرب غير مُجمَّعة في جسد دراسي كبير، وليس هناك سوى كتب ومقالات قليلة للغاية كتبها أساتذة عرب معاصرون حول الغرب؛ وبذلك يتضح عدم وجود كتابات يمكن مقارنتها بالاستشراق، على كثرة الحديث الدائر حول الغرب، ووجود رؤية إسلامية أصولية للغرب نستطيع تصوُّرَه من خلالها، إلا أن هذه الرؤية بالكاد يتشاركها المسلمون. كما أن «الشبكات» التي تتسرَّب من خلالها صورةُ الغرب موجودةٌ بالفعل، ولكن طريقة قيام الشرق بتسريب هذه الصورة غير مفهومة تقريبًا، بل إن كلمة «الاستغراب» في حدِّ ذاتها كلمة غير أصيلة في اللغة العربية، بالرغم من إمكانية اشتقاقها. كما أن هذا التعبير المُشتَق — الاستغراب — نادرًا ما يُستَخدَم، وعندما يُستَخدَم ينبغي أن يكون ذلك ضمن سياقه؛ إذ إن الاستخدام الشائع للكلمة في اللغة العربية يكون بمعنى التعجُّب والدهشة. ولكن، من جهة أخرى، فإن تعبير «الاستشراق»

قد اكتسب تعريفه جزئيًّا من الحجم المتزايد للكتب الصادرة عن الشرق؛ حيث وصل عدد الكتب الصادرة عن الشرق العربي وحده خلال فترة القرن ونصف القرن الممتدة من عام ١٨٠٠م حتى ١٩٥٠م، إلى ٦٠ ألف كتاب (سلامة، ١٩٨١)، وقد كانت هذه الكتب إحدى أكثر الآليات فعاليةً في تسريب صورة الشرق إلى وعي الغربيين (خاصة مع ارتفاع معدلات معرفة القراءة والكتابة في الغرب مقارَنةً بالشرق)؛ وهو ما يدفعنا للانتباه إلى الوسائل المتعددة المتاحة لـ «تسريب» صور الثقافات الأخرى: الكتب والصحف والإذاعة والتليفزيون.

ومن الأهمية بمكان توضيح وشرح هذه الوسائل؛ نظرًا لكونها تعبيرًا عن طبيعة العلاقة بين الشرق والغرب، وكذلك نتيجة لها. واليومَ صار الغربُ متاحًا للناس في الشرق من خلال تقنية الاتصالات الحديثة، إلا أن الشرق ليس متاحًا للغرب بنفس الطريقة؛ فالغرب يقدِّم نفسَه عن طريق المسلسلات الدرامية أو أفلام الغرب الأمريكي أو البرامج الإخبارية الليلية، كما يقدِّم تفسيره للشرق من خلال مختلف الوسائل التي ترسم صورةً للعرب كإرهابيين نساؤهم محجَّبات.

ولكن مع أن الناس منبهرون بالتقدُّم التكنولوجي الغربي، فإنهم مدركون كذلك لمشكلاته الاجتماعية؛ حيث تحتلُّ أخبارُ الفضائح والاغتصاب وإدمان المخدرات وجرائم القتل والتحرُّش في الغرب مساحةً لا بأس بها في كبرى وسائل الإعلام الإخبارية في الشرق الأوسط العربي. وبالرغم من ندرة التعليق على مثل تلك المشكلات، فإنها تُعَدُّ آلية فعَّالة للغاية للإبقاء على الطابع المُحافِظ للشرق؛ إذ يدفع الإدراكُ السليم والخطابةُ العامة الناسَ إلى الاقتناع بأنهم في أمان من المشكلات الاجتماعية التي يعاني منها الغربُ بفضل دينهم.

والمعرفة المتوافرة عن الغرب تؤثِّر بشدة على وضع المرأة؛ إذ تُستَغَل لتبرير القبضة المسيطِرة على المرأة في كثير من دول الشرق الأوسط؛ فلم تَعُدِ النساء تُعامَل كعربيَّات، بل كأنهن «غربيات محتمَلات»؛ مَّما يفرض عليهن أزمةً شديدة في الهوية. كما لم يَعُدْ يوجد إجماعٌ حول الأسلوب المناسب لتصرُّف المرأة العربية، وما يُفترَض أن تكون عليه طموحاتها، بل يختلف الأمر داخل الأُطُر المتنوعة للقومية العربية السياسية والدينية. والمرأة العربية المسلمة تمتعض من نماذج الطموح الغربية؛ لأنها تتعدَّى على حياتها وتُستغَل كمبرِّر «للأصولية» الإسلامية، بل إن بعض القادة الدينيين قد أعطوا الأمرَ برمته منظورًا داخليًّا؛ فبدلًا من لوم الغرب على تصدير أمراضه، يلتفتون للبحث عن المؤسسات

التي تأتي بتلك الأمراض من الخارج. وفي واقع الأمر يتمثَّل أحدُ العوامل التي تساعد العديد من الجماعات الدينية في إضفاء الشرعية على أنشطتها السياسية بين سكان الكثير من الدول المسلمة، في هذه النزعة نحو تحميل حكوماتهم المسئولية، ولو جزئيًّا على الأقل، عن جلب هذه «الأمراض» إلى الوطن. وهذا يُثرِي «عقليةَ الحصار» التي أصبح تجريدُ المرأة العربية من حقوقها في ظلِّها أمرًا مُبرَّرًا تمامًا، ويتم التغاضي عنه باعتباره تصرُّفًا وقائيًّا.

و«عقلية الحصار» هذه عكست نظريًّا نظرةَ الشرق القائمة منذ زمن إلى الغربيين باعتبارهم «مسلمين محتملين»؛ حيث يعتنق المسلمون مفهومًا دينيًّا ثنائيًّا تنقسم فيه شعوب العالم إما إلى مؤمنين وإما إلى كافرين. فإذا كانت نظرة المستشرقين للشرق تطفح بالعنصرية، كما يقول سعيد (١٩٧٨)، فإن المسلمين يرون، نظريًّا على الأقل، أن الكافرين ليسوا «أشرارًا» أو «أقلَّ مرتبةً» بطبيعتهم، وأنهم بحاجة فقط إلى اعتناق الدين «القَيِّم»؛ ومن ثم يتضح لنا أن استعلاء المكانة عند المسلمين غير قائم على سِمات جوهرية تُميِّز عِرقًا بعينه، ولكن على قبول أفكار دينية يمكن مشاركتها بين البشر كافة.

استعلاء المكانة، وأنظمة الفِكر، والثقافات الأخرى

استحضار استعلاء المكانة كوسيلةٍ للسيطرة بين الحضارات المختلفة، وداخل كل حضارة على حِدة، يأخذ أشكالًا مختلفة ويجري تنفيذه بآليات مختلفة؛ ففي الغرب يُتَرجَم استعلاء المكانة في صورة برامج تنموية لتغيير حياة الأناس الأقل تقدُّمًا من الناحية التكنولوجية، وتتعلَّق الآليات المُستخدَمة في ذلك بالتنمية الاقتصادية (انظر ريحاني، ١٩٧٨). وهكذا تصير التنمية استراتيجيةً يستخدمها الغرب للمساعدة على الترويج لفكرة التقدُّم والمجتمع التكنولوجي الذي يرمز إلى التقدُّم.

أما في الشرق، فإن استحضار استعلاء المكانة كوسيلة للسيطرة يأخذ شكلًا مختلفًا تمام الاختلاف من حيث المزاعم الخطابية بأن الشرق أكثر فلسفيةً وأقل ماديةً؛ إذ شغل العديد من الحركات الإسلامية الحديثة نفسَه «بعقيدة عالمية، وديانة موحَّدة، ومخطَّط مثالي لمجتمع عادل» (ستواسر، ١٩٨٧: ٤)؛ وهي رؤية يُقصَد بها أن تشكِّل تحديًا للغرب تحديدًا، ومنبعًا للأمل للأعداد الضخمة من فقراء المسلمين، ونيَّةُ الطرفين الغربي والشرقي تتسم هنا وعلى حد سواء، بالرغبة في الخلاص. وفي هذا السياق، يتزايد تسويغ خضوع المرأة واستمرار وضعها على هذا النحو عند ربطه «بالآخَر»؛ حيث يستطيع كلٌّ

من الشرق والغرب، من خلال اتخاذ مكانة استعلائية على «الآخر»، تسويغَ وضْعِ المرأة لديه والتحكُّم في علاقته مع هذا «الآخر»، على الأقل ما دام يستطيع الحفاظ على أسطورة الآخَر وإبقائها؛ إذ إنه — في ظل الحداثة والانتشار الثقافي للأنماط الغربية — تزداد صعوبةُ ادِّعاء أي طرف استعلاء مكانته على الطرف الآخَر (على الرغم من أن الأقرب إلى الحقيقة أن نقول إن ما يزداد صعوبةً هو ادِّعاء أي طرف تميُّزه بنفس أنماط استعلاء المكانة؛ إذ طالما تمكَّن الغرب في واقع الأمر من الحفاظ على مكانته الاستعلائية المزعومة في أوقات مختلفة عن طريق الدين أو العلم أو التكنولوجيا أو الأنظمة السياسية وما إلى ذلك). وعندما يستعير الشرق التكنولوجيا الغربية، تأتي هذه التكنولوجيا الجديدة مصحوبةً بأسلوب حياة معين، وينتقل معها شكلُ العلاقات بين الجنسين في الغرب، وينتج عن ذلك حدوث أزمة تُعقِّد الموقف بالنسبة إلى الثقافات الشرقية وبالنسبة إلى نسائها؛ مما يُحفِّز البعضَ للبحث عن حلٍّ للموقف في الإسلام.

إلا أن الأزمة بالنسبة إلى المرأة تنشأ من التبايُن بين المعتقدات المرتبطة بالتنمية والنتائج المترتبة عليها. في الغرب، تدعم الحجج المتعلِّقة بالتنمية الاقتصادية الاعتقاد بأنه مع انتشار الأنظمة التعليمية الغربية، وتحديث قوة العمل، وتعزيز الفرد، سوف تتحرَّر المرأة من هيمنة الرجل التي ترعاها القِيَمُ الأبوية التقليدية؛ ومن ثَمَّ فإن التقدُّم والمساواة المتزايدة في العلاقات ما بين الجنسين سوف يتحقَّقان مع التنمية الاقتصادية، ولكن جاءت إستر بوزروب لتقول العكس في كتابها النقدي «دور المرأة في التنمية الاقتصادية» (١٩٦٥). كانت النتائج التي انتهت إليها بوزروب — والمتمثِّلة في أن التنمية كانت تنحدر بمستوى الاكتفاء الذاتي للمرأة وتزيد من اعتمادها على الرجل، وفي نفس الوقت تُضاعِف العبء المُلقى عليها في أيام العمل — نتائج صاعقة.[3] وتأكَّد استنتاج بوزروب بأن حياة المرأة تتغيَّر، ولكن ليس بالضرورة نحو الأفضل، عن طريق الأبحاث الجنسانية التي أُجرِيَت على مدار العقدين التاليين لدعوى بوزروب الأصلية — وكانت تضمُّ دراسات حالة كالتي أُجرِيَت على صناعات الملابس والإلكترونيات الدقيقة، ودراسات توسُّع الإنتاج الصناعي في مناطق من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية وجزر الكاريبي (تينكر، ١٩٧٦؛ دانجلر، ١٩٧٦؛ تشيني وشمينك، ١٩٧٦؛ بولدينج، ١٩٧٦؛ روجرز، ١٩٨٠؛ ناش وفيمانديز-كيلي، ١٩٨٣؛ أونج، ١٩٨٧). وعلى الرغم من تلك النتائج، فإنه لم تزَل الآراء القائلة بأن التنمية الاقتصادية تسهم في تحرير المرأة في البلدان الأقل تطوُّرًا، واسعةَ الانتشار، بل تُعَد أيضًا أحجارَ أساس رئيسية في مؤسسات مثل البنك

الدولي والوكالة الأمريكية للتنمية الدولية. إن مفهوم استعلاء مكانة المرأة الغربية كرمز لاستعلاء مكانة الغرب، مفهومٌ راسخٌ ومتأصِّلٌ، والآلياتُ المتناقضة التي تتسم بها مثل هذه المعتقدات باستمرار مثيرةٌ للاهتمام في حد ذاتها.

أساليب الرؤية والمقارنة: الشرق والغرب

من الأهمية بمكان تفسير وإيضاح الأساليب التي يتم بها تسريب صور الثقافات الأخرى لوعي الشعوب؛ حيث إن هذه الأساليب تمثِّل تعبيرًا عن طبيعة العلاقة بين الغرب والشرق، ونتيجةً لها كذلك. وكما ذكرتُ في الفصل الثاني، فإن المقارنة التي عقدتها ساندرا ناداف (١٩٨٦) — بين وصف عالِم/مترجم مصري لرحلاته إلى المقاهي الباريسية في ثلاثينيات القرن التاسع عشر، ووصف رحَّالة إنجليزي للقاهرة إبَّان نفس الفترة — توضِّح أن الكاتب يستطيع أن يخبِّئ نفسه من المشهد الذي يصفه بصفته مراقِبًا منفصِلًا عنه، أو ربما يعكس الرؤيةَ الموضوعية والذاتية للموضوع؛ فيذكر الرحَّالة المصري انعكاسَ صورته في مرآة المقهى كجزء أصيل من المشهد الذي يصفه. وكما تشير ناداف، لا يصبح تمثيلُ هذا الرحَّالة للثقافة الأخرى وسيلةً لإقصاء الذات عن الآخر، بل وسيلة للاندماج والتكامل؛[4] فيتقمَّص الرحَّالة المصري دورَ المترجم بين الثقافتَيْن محاوِلًا إيجادَ النقاط المشتركة بينهما، بينما يرفع الرحَّالة الإنجليزي المرآة ليعكس صورة المجتمع المصري دون أن يكون هو جزءًا من الصورة المنعكسة.

وتقدِّم ملاحظات ناداف مثالًا مفيدًا لنمط ابتعاد الكتابات النسوية التي تتناول الشرق عن المقارنة مع الكتابات التي تتناول المرأة الغربية، «كما لو أن المرأة المسلمة تمثِّل نوعًا مختلفًا من الكائنات يخضع فقط لقوانينه وأحكامه الفريدة الخاصة به» (رسام، تاريخ النشر غير معروف). لا شك أن تركيز المؤتمرات الأمريكية — التي تُقام حول الوضع العالمي للمرأة في المعتاد — على المرأة في العالم الثالث له مدلوله، وقد سعَتْ مارجريت ميد في كتابها الصادر عام ١٩٢٦م تحت عنوان «الجنس والمزاج»، إلى المقارنة ضمنيًّا بين دور المرأة غير الغربية مقابل الرجل في مجتمعها وبين دور نظيرتها في الولايات المتحدة. والتقليد المُتَّبَع في عالم الأنثروبولوجيا منذ وقت ميد أن يتم دراسة وضع المرأة في الثقافات الأخرى إلى جوار وضع المرأة في الغرب بأسلوب غير صريح.

تربط كلٌّ من مونا إيتيَن وإلينور ليكوك في كتابهما «المرأة والاستعمار» (١٩٨٠) بين أدوار الجنسين ووضعهما من جهة، والعمليات الاستعمارية الغربية من جهة أخرى.

وعلى الرغم من كتابتهما عن التأثير الواقع على المرأة جرَّاء الممارسات الاستعمارية الغربية مع انتشار الرأسمالية الصناعية، فإنه لا يوجد مقال واحد يتناول الكتابات الضخمة عن الضحية الأولى للنزعة التصنيعية الغربية من النساء؛ المرأة الأوروبية والأمريكية. ويُعَدُّ انعدامُ المقارنات الصريحة أحد عمليات السيطرة التي توحي بأن الوضع رغم أنه قد يكون سيئًا هنا، إلا أنه أسوأ بمراحل في الشرق الأوسط أو في أي مكان آخَر. وهذه المقارنة الدقيقة بين وضع المرأة الغربية مقابل الرجل في مجتمعها، ووضع الرجل والمرأة في العالم الثالث، لم تُجرَ حتى الآن؛ ولعلَّ السبب في ذلك أن تحليل المكونات الأساسية لاستعلاء المكانة لدى الغربيين قد يشكِّل خطرًا على علاقاتنا بالعالم النامي.

أما في العالم الإسلامي، فقد تمَّ تحليل المكونات الأساسية لاستعلاء المكانة بنجاح على يد غربٍ توسُّعيٍّ استعماريٍّ، وقد أُجبِرَ العالم الإسلامي منذ بدء الاصطدام الاستعماري مع الغرب على مواجهة المعايير الغربية للحداثة، التي غالبًا ما كانت تُفرَض عليه من الخارج. وعلى الرغم من ذلك فقد أدَّتْ مساعي التحديث الداخلية والخارجية إلى ازدياد الاعتماد على الغرب وتعمُّق هيمنته. وفي كتاب «النبض الإسلامي»، الذي قامت على تحريره باربرا ستواسر (١٩٨٧أ)، يحاول الكُتَّابُ التأريخَ للأزمة التي تنشأ عند اصطدام استعلاء المكانة في الحضارة الإسلامية بفكرٍ علمانيٍّ يتحدَّى جوهرَ الإسلام ذاته (انظر ستواسر، ١٩٨٧أ: ٤). إلا أن ستواسر تغالِي بالرغم من ذلك في درجة التحدِّي الذي يجابهه الإسلام؛ حيث إن العلمانية ذات حدَّيْن، وينبغي ألَّا يقتصر التقييمُ على التحدِّي وحده، بل أن يشمل ردَّ الفعل كذلك. والأصولية الإسلامية، وفقًا للكُتَّاب المشاركين في مجلَّدها، ليست برنامجًا بالمعنى الغربي للكلمة، كالبرامج التنموية مثلًا؛ بل يمكن تفسيرها كحالة، كبحث عن معنًى إسلامي في سياق العالم الحديث، أي حركة موجَّهة نحو الارتقاء الذاتي (داخليًّا)، وليس نحو تغيير الآخَرين (خارجيًّا) كما هو الحال في البرامج التنموية.

ويعرِض مقال «الأيديولوجية الدينية والمرأة والأسرة: النموذج الإسلامي» (ستواسر، ١٩٨٧ب) تأويلًا معاصِرًا لدور المرأة المسلمة وحقوقها ومسئولياتها. وتدرس ستواسر دليلًا شهيرًا للمرأة المسلمة بقلم الكاتب المصري الشيخ الشعراوي، صدر في القاهرة عام ١٩٨٢م، مقدِّمًا النموذج المثالي الذي يجب أن تُقيَّم على أساسه حياة المرأة ومدى كونها حياةً إسلامية حقيقية. وعلى الرغم من أن المقال بالكامل يمثِّل استعراضًا مذهلًا لاستراتيجيات السيطرة الداخلية، فإنني سوف أركِّز انتباهي على استراتيجية استعلاء المكانة التي يستعين بها الشيخ الشعراوي. وتَرِد في المجموعة المختارة التي تعرضها

ستواسر إشاراتٌ متكرِّرةٌ تحطُّ من قدر الغرب وتزدريه، وربما تُستَغَل مثل هذه الإشارات لتقديم النموذج الإسلامي في أفضل صورة، أو للردِّ على النقد الاستفزازي الصادر عن الغرب، أو ببساطة لإصلاح السيرة.[5]

وتعرض ستواسر فيما يتعلَّق بحقوق المرأة المقارنات التالية على لسان الشيخ الشعراوي:

> لقد أعطى الإسلام للمرأة حقوقًا مدنية كاملة ليست في أي دين آخَر؛ فالمرأة اليهودية كانت قبل الزواج تابعة الولاية لأبيها، لا تتصرَّف في أي شيء، وبعد الزواج تتبع زوجها، وينصُّ القانون الفرنسي على أنه لا يجوز للمرأة أن تشترط على الرجل أن تكون لها ذمة مالية مستقلَّة عنه.
>
> ولو نظرنا لوجدنا أن الحضارة الغربية تُفقِد المرأة خواصها. ما هي الخواص الأولى للإنسان؟ شكله وسمته، ثم اسمه؛ فحينما تتزوَّج المرأة في أوروبا تُنسَب إلى زوجها. ليس من حقِّها أن تحتفظ حتى باسمها أو اسم أبيها أو أمها. ونتيجةً لافتتان «المقلِّدين» بالغرب في أوائل النهضة الحديثة، عزَّ على النساء أن يُنسَى اسمهن، وقَبِلن أن ينسين أسماء آبائهن، وأسماء عائلاتهن، واستمرت المرأة تحتفظ باسمها فقط؛ وكان هذا صعب التطبيق، بالرغم من أنه في أوروبا وأمريكا تترك المرأة اسمها واسم أسرتها وتتسمَّى باسم زوجها وأسرته. فأي حقٍّ وأي مساواة للمرأة بعد أن تُسلَب اسمها؟ ولكن في الإسلام زوجات الرسول، وهو أشرف الخلق وتتشرَّف به كل واحدة منهن، لم يقولوا: مدام محمد بن عبد الله. لم يقولوا: زوجة محمد. ولكنهم قالوا: عائشة بنت أبي بكر أو حفصة بنت عمر … احتفظن بأسمائهن وأسماء آبائهن. ولكن الغرب لم يعطِ المرأةَ أي حقوق لا في اسمها ولا في مالها، ولكن الحرية التي أخذَتْها المرأة كانت بسبب الحرب عندما جنَّدوا الذكور للحرب، فاحتاجوا للمرأة لتحلَّ محلَّهم في العمل المدني، فأعطوها بعض الحقوق، ليحصلوا على إنتاج عملها.
>
> سقراط مثلًا يقول إن المرأة ليست مُعدَّة إعدادًا طبيعيًّا لكي تفهم شيئًا في العلم … ولكنها مُعَدَّة للمطبخ وتربية الأولاد. أفلاطون جاء ليعطيها قسطًا من التعليم، فقامت عليه الدنيا، وقام الفيلسوف الساخر أريستوفان بتأليف رواية اسمها: «النساء المتحذلقات»، وتندَّر فيها على المرأة التي نالت قسطًا من التعليم. جاء بعده موليير الفرنسي، وألَّفَ روايةً اسمها «برلمان النساء» أيضًا.

لقد قال الرسول ﷺ: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة.» (ستواسر، ١٩٨٧ب: ٢٦٧–٢٦٨).

ويدافع الشعراوي مرة أخرى عن النظام الإسلامي في تناوُله لقضية تعدُّد الزوجات من خلال المقارنة مع الغرب:

> قلتُ لَمَن سألني مرةً ونحن في أمريكا، وقد جاء لي بهذا الاعتراض — اعتراض تعدُّد المرأة بالنسبة إلى رجل، وعدم تعدُّد الرجال على المرأة الواحدة — قلت لهم: أعندكم في بلادكم إباحة للبغاء؟ قالوا: هنا في بعض الولايات إباحة للبغاء. قلت: ماذا احتطتم لصحة المجتمع؟ قالوا: يُكشَف على المرأة التي تتعرَّض لذلك كل أسبوع مرتين لضمان سلامتها وسلامة المتردِّدين عليها من الأمراض. قلت: هل كشفتم على امرأة متزوِّجة؟ ... قالوا: لا؛ لأنها لا تتعرَّض إلا لماء واحد هو ماء الزوج ... لأن الخبيث من الأمراض لا يأتي إلا حين يتعدَّد ماء الرجال في مكان واحد. قلت: إذن صدق الله حين أباح أن تتعدَّد المرأة، ولم يُبِح أن يتعدَّد الرجال على المرأة.
>
> ثم قلتُ: إذا كنتم قد أرحتم الشباب فجعلتم لهم مكانًا يريحون فيه غرائزهم، فلماذا لا تجعلون مكانًا يجلس فيه شباب لتأتي الفتيات ليُرِحن أنفسهن أيضًا من عناء الغريزة؟ قالوا: لم يحدث ذلك قطُّ. قلتُ: هذا دليل على أن هذا يُزري بالمرأة (ستواسر، ١٩٨٧ب: ٢٨٠–٢٨١).

ويستطرد الشعراوي ليشير إلى أن الأمهات من النساء يتمتعن بالإجلال والحظوة في الإسلام، في حين:

> المفكِّرون الأوروبيون وجدوا الأبناء ينسون أمهاتهم، ولا يؤدُّون الرعاية الكاملة لهن، فأرادوا أن يجعلوا يومًا في السنة؛ ليُذكِّروا الأبناء بأمهاتهم، ولكنْ عندنا عيدُ للأم في كلِّ لحظة من لحظاتها في بيتها ... إذن ليس هناك ضرورة لهذا العيد عندنا، ولكننا أخذنا ذلك على أنه منقبة من مناقب الغرب، في حين أنه مثلبة.
>
> في أوروبا يترك الولد أمه تعيش في ملجأ، وأبوه يعيش في مكان آخَر. ولكن الإسلام أعطانا تكاتفًا، وعلى قدر حاجة الأبوين رتَّبَ الإسلامُ الحقوقَ (أمك ثم

أمك ثم أمك ثم أبوك) ... لأن أباك رجل، حتى لو تعرَّضَ للسؤال فلا حرج، وإنما الأم لا (ستواسر، ١٩٨٧ب: ٢٨١).

إن استخدام الشعراوي للحوار المتداخِل الثقافات من على بُعْدٍ عبر الزمن لَهُو أمرٌ يستحق التحليل في حد ذاته، تمامًا مثل استخدامه للمقارنة كوسيلة للسيطرة. وتُعلِّق ستواسر بأن الشعراوي يُعَدُّ شخصيةً إعلامية ذائعة الصيت، ومثالًا للمناصرين المعاصرين للمذهب التقليدي الذين يعملون على إعادة تسليح المرأة المسلمة لتكون رأس الحربة في عملية بناء نظامٍ اجتماعيٍّ يواجه أثرَ الغرب. والدافع وراء ذلك ليس موجَّهًا بالضرورة ضد الرأسمالية الغربية، بل هو ردُّ فعلٍ للممارسات الغربية التي تحطُّ من قيمة المرأة الشرقية، والتي تشجِّع على التكيُّف مع الأفكار الغربية بشكل أعمَّ. وتتشكَّك ستواسر في صدق النموذج الإسلامي الذي يُؤصَّل له في الصحف الشعبية، وهي مُحِقَّة في زعمها أن تفسيرات القرآن مُجتهدة، وأنها تتباين في تفسيرها لمكانة الرجل والمرأة في الإسلام، ولكن ليست هذه النقطة الأساسية التي أستهدفها من ذِكْر هذه المقتطفات؛ إذ إن أهم ما تُبيِّنه هو أن الغرب يلعب دورًا مهمًّا في التأصيل للنماذج الإسلامية للجنسين وفي المحافظة عليها؛ حيث تكتسب هذه النماذج شرعيتها من تضادها مع الغرب، خاصة عندما يكون ذلك الغرب بربريًّا وماديًّا.

ليس الشعراوي بعالِم دين ولا هو بثوري؛ بل هو رجل متدين يعمل على نشر أفكار حول دور المرأة في المجتمع المصري المعاصر، والنساء اللاتي يستمعن إليه يُؤمِنَّ أن النساء الغربيات عامةً، والأمريكيات خاصةً، لا يُعامَلن باحترام كفئة في المجتمع، فيُرَدِّدن أن النساء الأمريكيات هن أدوات للاستغلال الجنسي، ويُدَلِّلن على ذلك بصناعة الأفلام الإباحية التي تصل قيمتها إلى مليارات عديدة؛ إذ يُشاع أن النساء في الغرب مُعرَّضات لخطر الاغتصاب بصفة يومية، على عكس الوضع في القاهرة. تُذكَر في هذا الصدد معدَّلات ممارسة زنا المحارم والعنف الأسري في الولايات المتحدة، ولا يُغفَل أبدًا أن صورة النساء في المجلَّات الأمريكية مهينة للمرأة. ونقابل نحن في الغرب كل ذلك بمثله؛ حيث تحوي وسائل الإعلام الأمريكية الكثيرَ من الآراء الناقدة لأسلوب معاملة المرأة في المجتمعات الإسلامية، كما أننا نقوم باستمرارٍ بتشويه صورة المسلمين، ونسائهم، والتحيُّز ضدهم، ونزع صفة الإنسانية عنهم، ووضعهم في قوالب نمطية موسومة بالرجعية (انظر على سبيل المثال فانون، ١٩٦٣؛ ١٩٦٧).

غالبًا ما تصوِّر هذه القوالب النمطية المرأةَ المسلمة كشخصٍ مثير للشفقة ومُضطهَد، وعادةً ما تُشكَّل هذه القوالب النمطية من خلال التركيز على نقاط اختلاف معينة: فالمرأة المسلمة ترتدي الحجاب، وهو يمثِّل رمزًا للخضوع بالنسبة إلى المُراقِب الغربي؛ والمجتمع الإسلامي لديه هوس بمسألة غشاء البكارة، ويَصِمُ المرأةَ التي تفقد عذريتها بالعار، وفي ذلك تشجيع على ازدواجية المعايير؛ إذ تسيء المجتمعات الإسلامية للفتيات الصغيرات بأساليب مختلفة؛ مثل: الجَبر، أو الزواج بالغصب، أو الختان — وهو بتر جزء من الأعضاء التناسلية يُقال إنه يحدُّ من الرغبة الجنسية لدى المرأة — ويُستَغَل تعدُّدُ الزوجات وسهولةُ الطلاق في إخضاع المرأة نفسيًّا وماديًّا؛ ويوجد اهتمام بالمسِّ الذي يتطلَّب التعزيم لطرد الأرواح؛ والتركيز كذلك على الأسلوب الذي تتَّخذه مقاومة المرأة.

هذه القوالب النمطية لها تداعياتها السياسية؛[6] فالشرق الأوسط رجعيٌّ ويستحق أن نزدري ثقافته، وهو بحاجة إلى التحديث، وفرض التحضُّر أثناء ذلك. إن الشبكة التي نحدِّد من خلال منافذها مستوى الإنسانية في المنطقة تقوم على نظرتنا لكيفية معاملة نسائها. والأسلوب الذي نُقيِّم به مكانة المرأة العربية يُعَدُّ أحدَ أهم عوامل السيطرة على الآخرين، والعكس صحيح كذلك؛ فالغرب أكثر تحضُّرًا بالنظر إلى وضع المرأة فيه وإلى حقوقها، ولكن بحسب رأي محسن مهدي، رئيس مركز دراسات الشرق الأوسط السابق في جامعة هارفرد:

> تتعرَّض المرأة الشرق أوسطية منذ فترة طويلة لأخبث حملة تشويه في تاريخ البشرية، حملة أُطلِقَت شرارتها في أوائل المنشورات الدينية المناهضة للإسلام (مهدي، ١٩٧٧).

ومن المثير للاهتمام أن نعرف في إطار هذا السياق أن النساء المسلمات يصفن أنفسهن بالعزة والفخر، وبأنهن مشارِكات نَشِطات في ثقافتهن؛ فهن رائدات أعمال في المشروعات التجارية، والعديد منهن تلقَّى تدريبًا مهنيًّا، وأخريات أسَّسن جماعات ثقافية وأدبية.[7] فقد عيَّنَت كلية حقوق جامعة الخرطوم في السودان أول أستاذة حقوق بها قبل أن تبدأ كلية حقوق جامعة هارفرد في تعيين أساتذة من السيدات على الإطلاق، وفي عام ١٩٨٠م بلغت نسبة السيدات بين أعضاء هيئة تدريس جامعة الرباط في المغرب ٣٨٪، وكُنَّ يحصلن على حقوق متعلِّقة بالأمومة وأجرٍ مساوٍ للرجال، وهو وضع لم يكن متوافرًا في أي جامعة أمريكية، بما فيها الجامعة التي أُدرِّس بها أنا شخصيًّا. ولكن

النظر إلى الحجاب باعتباره رمزًا للخضوع فيه إغفال لملاحظة عالِمة الأنثروبولوجيا فدوى الجندي (١٩٨١: ٤٦٥) بعد دراستها للحجاب في الحركات الإسلامية المعاصرة في مصر؛ إذ لاحظَتْ أن:

> امرأة مصرية جديدة بدأت في الظهور، وهي متعلِّمة وموظفة وليست من النخبة ومحجَّبة. فالحجاب يمثِّل جزءًا من حركة حازمة تحمل رسالةً قوية ترمز إلى بداية الجمع بين الحداثة والأصالة.

تصير الهوية ذات صلة بأزمة المرأة؛ حيث إنها توفِّر لها إمكانيةَ أن تكون مرتبطةً بتاريخها وثقافتها، وأن يتم الحكم عليها من خلالهما، وليس على أساس معايير المرأة الغربية.

وهكذا يصبح تطوُّر خضوع المرأة والحفاظ على استدامته أمرين واضحين جليًّا في كلٍّ من الشرق والغرب؛ فكلاهما خاضع لأنظمة أبوية مُسيطِرة، ومجتمعاتهما يهيمن عليها الرجل بصورة صريحة، وتحديدًا، يهيمن على حكوماتهما الرجل. علاوة على ذلك تعمل المرأة في كلٍّ من الشرق والغرب ساعات أطول من الرجال كفئة بشكل عام، ويشكِّل النساء والأطفال في كلتا الثقافتين الأغلبيةَ بين الفقراء والمحرومين.[8] وعلى الرغم من أن كلتا المنطقتين تضمُّ أيديولوجيات تُمجِّد وضع المرأة، فإن مكانتها الأقل في كلٍّ منهما تُبرَّر بطبيعتها الناقصة عن الرجل. ويُرسَّخ خضوع المرأة في كلٍّ من الشرق والغرب ترسيخًا مؤسسيًّا، ويُسوَّغ ثقافيًّا، فيؤدِّي إلى أوضاع تتسم بالانصياع والتبعية وقلة الحيلة والفقر، كذلك فإن أسلوب تأصيل الجنسانية في كلتا الثقافتين — الذي يتم من خلاله نقلُ انطباعٍ بمثالية الثقافة الداخلية مقارنةً بالثقافة الخارجية — يسمح للأفراد في كلٍّ من الشرق والغرب بالشعور بالاستعلاء على الآخَر، مع تجاهُل الصفات المشتركة بينهما. إلا أن المقارنة تتطلَّب التحلِّي بالوعي المقارَن (نادر، ١٩٩٤) الذي يبتعد عن المقارنات ذات الطبيعة الانقسامية، التي تعتمد على الاختلافات بيننا وبين الآخَر كما تُبيِّنها الخطابات الشرقية والغربية على حدٍّ سواء. لذا ينبغي علينا عَقْد المقارنات لإيجاد نقاط الالتقاء والتشابه بيننا؛ لأن عمليات المقارنة الانقسامية تنزع إلى إبراز الخصائص المميِّزة لكل طرف، ولا تُظهِر الغرب في صورة الطرف صاحب أعلى معايير الأنظمة التكنولوجية فحسب، بل وتبيِّنه كذلك في مكانة أعلى أخلاقيًّا وروحيًّا. إن تحليل جاك جودي (١٩٨٣) للوصف الذي قدَّمه المؤرخ بيير جيشار (جيشار، ١٩٧٧) للفرق بين

البِنيتَيْن الشرقية والغربية، وثيقُ الصلة بالموضوع؛ حيث يصف أسلوبًا في المقارنة تُدرَس فيه أوجه المقارنة، لا من وجهة نظر الشرق أو الغرب فحسب، بل من زاوية ثالثة كذلك؛ مثل أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى. وهكذا، ومن نقطة الأفضلية هذه، فإن الفروق التي يدَّعِيها جيشار لا تبدو طفيفةً وحسب (جودي، ١٩٨٣: ١٠–١٢)، وإنما تزداد كذلك حساسيتنا تجاه طبيعة المقارنة وغرضها (ماركوس وفيشر، ١٩٨٦).

دور الأفكار في فرض السيطرة

لعبت الأفكار دورًا مهمًّا في الإبقاء على خضوع المرأة، وتعتمد السيطرة على المرأة في الغرب اعتمادًا كبيرًا على مفهوم التقدُّم، الذي يلعب هو الآخَر دورًا محوريًّا في نشر أنماط خضوع المرأة الغربية. وتتمثَّل الفكرة الأساسية التي تشكِّل مفهومَ التقدُّم في التغيير التصاعدي، في حين أنه، في الواقع، تُعَدُّ الأدلةُ المناقضة لذلك طاغيةً، ولكنها تُلاقَى بالإنكار في نفس الوقت.

أصدرت اللجنة الفرعية المعنية بوضع المرأة في الأوساط الأكاديمية في جامعة كاليفورنيا في بيركلي تقريرًا عام ١٩٧٠م، ولاحظ الباحثون في هذه الدراسة المُتمعِّنة التفصيلية أن عدد النساء العاملات في هيئة التدريس ليس تصاعديًّا، على عكس هيئة التدريس من الرجال.

> ارتفعت نسبة النساء العاملات في وظائف متدرِّجة (العضوات بالمجلس الأعلى للجامعة) خلال العقدين الثالث والرابع، خاصةً بالنسبة إلى درجتَي الأستاذ المساعد والأستاذ المشارك، ولكنها انخفضَتْ خلال العشرين عامًا الأخيرة؛ إذ عادت نسبة الأساتذة من السيدات إلى ٢٪ كما كانت في العشرينيات، بالرغم من تخطِّيها نسبة ٤٪ خلال الخمسينيات. أما نسبة الأساتذة المشاركين من السيدات فانخفضت إلى ٥٪ مقارنةً بأواخر العشرينيات، غير أن مستوى الانخفاض في نسبة الأساتذة المساعدين من السيدات هو الأكثر لفتًا للانتباه؛ إذ لا يتجاوز عدد النساء حاليًّا نسبة ٥٪، وهذه النسبة تمثِّل نصفَ الرقم المُسجَّل في أوائل العشرينيات، وأقل من ثلث النسبة خلال الفترة من ١٩٢٥–١٩٤٥م. وبالفعل وصل عدد الأساتذة المساعدين من السيدات حاليًّا إلى ١٦ سيدة فقط؛ أيْ نفس العدد في العشرينيات تقريبًا، بينما عدد الأساتذة

المساعدين من الرجال ٣٠٥؛ أيْ أكثر من ثلاثة أضعاف قيمته السابقة (سكوت وإيرفين-تريب وكولسون، ١٩٧٠).

وقد تحطَّمَتْ تقديرات الكثيرين من بيننا ممَّن قرءوا هذا التقرير عن وضع عضوات هيئة التدريس في جامعة كاليفورنيا ببيركلي؛ إذ كان تصوُّر أن التقدُّم يتطوَّر باتجاهٍ تصاعديٍّ مترسِّخًا في عقول الجميع: لقد بَدَا دومًا أن الأمور في تحسُّن.[9]

ولكن ماذا كانت أهمية فكرة التقدُّم التصاعدي؟ ما دام المرء مقتنعًا بأن الأمور أفضل مما كانت عليه سابقًا (النموذج التصاعدي)، فسوف يشعر بالراحة ويقلُّ التوتر. ولكن من جانب آخَر يجب أن تكون اللامبالاة السياسية متوقَّعةً، وهكذا يُستخَدم النموذج التصاعدي كأداة للسيطرة. أما الفريق الذي يرى أن وضع المرأة عبارة عن ساحة يحقِّق فيها المكاسبَ تارةً ويتكبَّد الخسائرَ تارةً أخرى، فهو الأقرب إلى الواقعية. وتمثِّل حالة اللامبالاة السياسية في الولايات المتحدة اليوم وصفًا للحالة الذهنية للعديد من النساء اللاتي يرين أننا حقَّقنا مكاسبَ، وأن هذه المكاسب لا يمكن خسارتها، بينما يتصرَّف الآخرون، ومن بينهم المؤسسات المُسيطِرة، كأنَّ وضْعَ المرأة قد حقَّق تقدُّمًا مفرِطًا خلال فترة زمنية قصيرة للغاية منذ ستينيات القرن العشرين. من جهة أخرى، يدَّعي آخرون في الإعلام والأوساط الأكاديمية أن المرأة خسرت أكثر ممَّا حقَّقت في بعض المجالات منذ ستينيات القرن العشرين، ويوجد دليل على حدوث انحدار مشابه في وضع المرأة بعد حصولها على حقِّ التصويت في الولايات المتحدة (كنودسن، ١٩٦٩).

عام ١٩٦٩م نشر عالم الاجتماع دين كنودسن من جامعة بوردو مقالًا في دورية سوشيال فورسِز بعنوان «وضع المرأة المتدهوِر: أشهر الخرافات وفشل التفكير الوظيفي». ويوضِّح كنودسن في المقال كيف أن وضع المرأة قد تدهور في الولايات المتحدة خلال الثلاثين عامًا الممتدة من ١٩٤٠م حتى ١٩٧٠م، كما يتبيَّن من الوظائف والدخل والتعليم كمؤشرات على ذلك. ويزعم كنودسن في دراسته أن وضع المرأة مرتبطٌ بوضع الرجل، وأنه ينبغي مقارَنةُ أيِّ تطوُّرات إيجابية واضحة في وضعها مع التطورات الإيجابية التي تحقَّقت للرجل في نفس المجال. وقد وجد في معظم الحالات أن مكاسب الرجل تزيد بفارق كبير عن مكاسب المرأة بمرور الزمن، وأن المرأة قد عانت من تدهور وضعها.

ويشير كنودسن، بجانب النتيجة التجريبية الأساسية لدراسته، إلى ملاحظتين إضافيتين تثقيفيتين، يطرح أولاهما في صيغة تساؤل: «ونحن أمام هيكل معياري رسمي ينادي بالمساواة، وما لحقه من تعزيزات في العقوبات القانونية، ماذا يمكن أن تكون

التبريرات المتاحة لتفسير هذا الدليل على التطوُّر التصاعدي الواضح لانعدام المساواة؟ بل وأكثر من ذلك، ما هو تفسير عجز العلوم الاجتماعية المستمر عن فضح هذا المنحى؟» (كنودسن، ١٩٦٩: ١٩١). بينما يصف في ملاحظته الثانية أنماطَ التفكير التي تبرِّر مصادرَ وسُبُلَ إبقاء عدم المساواة المؤسسية، فيما يتعلَّق بتلك الأدوار التي يُعتَقَد أنها «الأدوار الملائمة للرجل والمرأة». وينتهي كنودسن إلى أن «الطبيعة المُحافِظة للعلوم الاجتماعية الحديثة قد أسهمت هي الأخرى في هذا التطوُّر من خلال تبنِّي منظورٍ فرديٍّ وهيمنة التفسيرات الوظيفية» (١٩٦٩: ١٩١). ثم يستطرد قائلًا:

> بالنظر إلى القناعة التي مفادها أنه ليس من حق المرأة منافَسة الرجل في السعي للوظائف، تخلق المرأةُ وأصحابُ العمل معًا نبوءةً تتحقَّق من تلقاء نفسها … ويترتَّب على ذلك استمرارية الاعتقاد بأن المساواة بين الجنسين قائمة بالفعل، وأننا لا نحتاج إلا إلى بعض الجهد، وهو ما يعزِّزه علماء الاجتماع (١٩٦٩: ١٩٢).

وقد أطلعني كنودسن في اتصال شخصي أنه لاقَى صعوبةً في العثور على دورية علمية تقبل نشْرَ نتائج بحثه، إما لعدم تصديق صحتها وإما لبداهتها؛ إذ يَعلَق علماء الاجتماع في حبال نفس العقلية السائدة في ثقافتهم، وأكثِر بالذرائع التي ستُطرَح لتبرير عدم نشر أعمالهم إذا ما حاولوا أن يهدموها كما فعل كنودسن. وهكذا سوف تظل السيطرةُ الراهنة على المرأة قائمةً دون تغيير.

استغلال الثورة في السيطرة على المرأة

لا يمثِّل الوضع الراهن الهدفَ الذي تسعى عملياتُ السيطرة للوصول إليه على الدوام، بل تسعى الكثير من الحكومات الثورية إلى العكس؛ إلى تغيير الشكل التقليدي للتحكُّم في المرأة في إطار تحويل قبضة السيطرة من العائلة إلى الدولة، مع تغليف استراتيجية استعلاء المكانة باستراتيجية الحداثة — وهي إحدى صور التقدُّم — عن طريق الهندسة القانونية في بعض الأحيان.

أصدر جريجوري ماسِل (١٩٦٨) أستاذ العلوم السياسة الأمريكي مقالًا كلاسيكيًّا بعنوان «القانون كأداة للتغيير الثوري في بيئة تقليدية»، وصف فيه المحاولات السوفييتية

في منتصف العقد الثالث من القرن العشرين لتفكيك الأسرة المسلمة، وقد كان الهجوم عبارة عن محاولة متعمَّدة لإثارة والتأثير في:

> التوترات بين الجنسين وبين الأجيال؛ ما من شأنه أن يُسهِم في إحداث ثورة في أي منظومة تقليدية للقِيَم والعادات والعلاقات والأدوار، انطلاقًا من الخلية الأساسية المكوِّنة لهذه المنظومة؛ وهي الأسرة المسلمة الأبوية الممتدة (١٩٦٨: ١٩٦).

وعلى الرغم من فشل التجربة السوفييتية، فإنه — وبعد مرور بعض السنوات — جاء نظام ثوري آخَر بتجربة مشابِهة تحت مظلة إسلامية، وهو النظام الليبي بقيادة مُعمَّر القذافي. ويبدو أن تجربة القذافي كانت أنجحَ من تجربة السوفييت في تدمير مجموعات دعم المرأة، بالإضافة إلى تحطيم منظومات القِيَم التقليدية.

وقد أجرت صِدِّيقة عَرَبي دراسةً مبدئية حول التغُّير الطارئ على أسلوب السيطرة على المرأة في المجتمع الليبي بعنوان «أمهات قويات، بنات ضعيفات: المرأة الليبية وثمار التغيير المُرَّة»، واستخدمت في دراستها نماذجَ مثالية لدراسة المكانة المتغيِّرة للمرأة في المجتمع الليبي، من خلال المقارنة بين تجربة الأمهات وفتياتهن في نقاط مختلفة على مدار جيلين؛ إذ كان مولد الأمهات في عشرينيات القرن العشرين، بينما البنات من مواليد أواخر الأربعينيات وأوائل الخمسينيات من القرن نفسه. وتبدأ الباحثة دراستها (١٩٨٤، ١–٢) بملاحظة أن:

> التغيير في مكانة المرأة لا يُعَدُّ عمليةَ تحوُّلٍ من أسلوب الحياة التقليدي إلى الحداثة، بل هو تحوُّلٌ من الأسلوب التقليدي إلى الاغتراب. والمقصود بالاغتراب هنا ذلك الوضع الذي يفقد معه الهيكلُ الثقافي للمجتمع القدرةَ على توفير سُبُل للاندماج، وخلق تجارب جديدة ذات معنًى.

وتشير كذلك إلى أن التغيير الاجتماعي في المجتمع الليبي:

> انتزع من المرأة مكانتَها القوية المستقلة، وأدَّى إلى إحداث حالة من التبعية والخضوع … وقد تخطَّيْتُ في محاولتي تصوُّرَ مكانة الأمهات ومكانة بناتهن حدودَ العلاقات الشخصية نحو تفسير أثر المنظمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الأوسع نطاقًا، المُكوِّنَة لخبراتهن والمسيطرة عليها.

أدَّى اكتشاف النفط في نهاية عام ١٩٥٩م إلى ارتفاع معدلات الهجرة الداخلية؛ ممَّا حوَّل المجتمع الليبي من مجتمع يغلِب عليه الطابعُ القروي بنسبة ٨٠٪ عام ١٩٥٦م، إلى مجتمع يغلِب عليه الطابع الحضري بنسبة ٨٠٪ عام ١٩٦٩م، كما أتى بأعداد هائلة من الأجانب للالتحاق بالعمل لدى شركات النفط. وقد تلخَّصَ التغيير الطارئ على النساء الليبيات، وفقًا للباحثة، في تحوُّلهن من سيدات محجَّبات قابعات في بيوتهن، إلى شابَّات يرتدين أحدث الصيحات الغربية، ويَقُدْنَ سياراتهن، ويعملن خارج منازلهن في المكاتب والمدارس والمصانع والمستشفيات، ويلتحقن بالجامعات وبالجيش.

وترى صِدِّيقة عَرَبي أنه توجد ثلاثة متغيِّرات لعبت دورًا مهمًّا في توسيع نطاق حقوق المرأة والتزاماتها أو تقليصها أو إعادة تعريفها؛ وهي: تأثير التعليم المؤسسي، وأثر ظهور الأسرة النواة (وأضيف عليها مفهوم «ارتباط الأزواج»)، وأخيرًا تأثير عمل المرأة خارج المنزل. وتُبيِّن صِدِّيقة من خلال فحْصِ هذه المتغيرات كيف يتمُّ هيكلة خضوع المرأة مؤسَّسيًّا حتى تُقيَّد بمواقف الانصياع والتبعية والعجز؛ فالمدرسة مثلًا تعني توقُّفَ العائلةِ عن توفير الإطار الأوَّلي للتنشئة الاجتماعية، ويترتب على ذلك فقدانُ تجربة الحياة العائلية التي كانت النساء من مختلف الأعمار يتبادلنها في السابق. وتكتسب مجموعات الأقران في المدرسة أهميةً في بناء الحياة خارج إطار الأسرة، وتشمل هذه العملية قراءة الروايات العاطفية. ويركِّز هذا النوع من الروايات على مبدأ البحث عن الهوية الفردية والحرية الشخصية بعيدًا عن ثقل القيود العائلية والمجتمعية؛ كما تُمجِّد الروايات النمطَ الغربي في الزواج وتركيزه على الرفقة والنشاطات المشتركة، وتتناسب تمامًا مع النقلة إلى شكل الأسرة النواة، التي تُعَدُّ في حد ذاتها أحدَ مآلات ارتفاع معدل الهجرة الداخلية.

غير أن ظهور هذه الوحدة (الأسرة) الزوجية الصغيرة لم يَصُبَّ دومًا في صالح المرأة الليبية وفقًا لصِدِّيقة عَرَبي. فبالرغم من أنها مكوَّنة بحسب النسق الغربي، فإن جوهرها كان شرقيًّا؛ فظلت العلاقة بين الأزواج والزوجات تنزع إلى الافتقار إلى وجود الاهتمامات المشتركة والروابط العاطفية التي تُعَدُّ أهمَّ ما يميِّز ارتباط الأزواج على النحو الغربي المثالي، ولم تتمكَّن من زعزعة الإيمان بأن الرجل الليبي بصفة أساسية مرتبط بأمه ارتباطًا وثيقًا. علاوة على ذلك، كان العيش في نطاق الأسرة النواة يعني التخلِّي عن العُصَب النسائية التي شكَّلت مصدرًا للدعم المتبادل والتفاهم والرفقة، التي كانت جميعًا مهمة لجيل الأمهات. وتزيدنا صِدِّيقة عَرَبي بأن الانعزال عن شبكات العلاقات الشخصية للتضامن النسائي قد غيَّرَ وضع المرأة من الاستقلالية إلى التبعية وإظهار

الانصياع للزوج، ومكَّنَ انعزالُ المرأة التام عن شبكات العلاقات النسائيةِ الرجلَ من فرض سيطرته الكاملة عليها. وتنقل الباحثة (١٩٨٤: ٢٧) عن الأمهات اللاتي يشعرن بمعضلة بناتهن قولَهن: «لقد كنَّا حُرَّات ... نذهب حيث نشاء ونزور مَن نشاء، لم نكن يومًا تحت رحمة الرجال كحالكن ... نساء اليوم.»

صار الرجال يتخذون قرارات في أمور منزلية كانت مقصورةً على المرأة دون الرجل، وصارت النساء يعتمدن على أزواجهن لضمان وضعهن في المجتمع. وقد أرست هذه التغيُّرات الأساسَ لعلاقةٍ تتسم بالطبقية بين الرجال وزوجاتهم، وتتناقض مع العلاقات التقليدية القائمة على المساواة، والناتجة عن تقسيم العمل بين الرجل والمرأة بطريقة قائمة على التكاتُف.

ثم تؤكِّد صِدِّيقة عَرَبي وبشدة في تقييمها النهائي لما يعنيه عملُ المرأة الليبية خارج المنزل، على فقْدِ المرأة لقوتِها وسيطرتِها على حياتها؛ حيث عزَّزَ خروجُها إلى العمل من سيطرة الرجل عليها بوصفها زوجةً عاملةً. والجدير بالذكر أن تحكُّمَ النساء في ممتلكاتهن في جيل الأمهات كان قائمًا على أُسُس مؤسسية، بينما في جيل بناتهن «يُسمَح» للنساء بالعمل، ولكن مع الاستمرار في تحمُّل مسئولية المنزل والأطفال كاملةً، ويتحكَّم الرجالُ في موارد زوجاتهم المالية وفي تعريفهن لأنفسهن.[10]

لقد تضافرت عوامل التعليم والأسرة الصغيرة والعمل خارج المنزل في الحالة الليبية لتصير معًا عمليات فرض سيطرة، تحدُّ من نطاق الخيارات المتاحة للمرأة، وتفرض عليها معضلات يتعيَّن عليها حلُّها بمفردها من دون تعزيز مجموعات الدعم النسائية. هذا كله إلى جانب التغيير الذي يطرأ على صورة الأم في أعين أطفالها:

> كان لتغيُّر النمط الكامل لشبكات العلاقات الاجتماعية أثره على عملية التنشئة الاجتماعية للأطفال؛ حيث يفقد الأطفال المعزولون مع أمهاتهم رابطتهم بتلك التجمُّعات المتعددة الأجيال، التي كان لها دورها المهم في عملية التنشئة الاجتماعية منذ جيل واحد ... [والتي] كانت تعزِّز من إحساس الأطفال بالمكانة العالية التي تتمتَّع بها أمهاتهم. وصارت أنشطة أخرى مثل الذهاب إلى النوادي الرياضية والأنشطة الكشفية هي المكونات الجديدة في عملية التنشئة الاجتماعية؛ وهكذا أصبحت نظرةُ الطفل لأمه تتحدَّد فقط على أساس طبيعة علاقتها به وبالأب (صِدِّيقة عَرَبي، ١٩٨٤: ٢٢).[11]

أنظمة متعدِّدة لإخضاع المرأة

يحدث أحيانًا أن تُوجَد أنواع مختلفة من المنظومات القمعية بعضها إلى جانب بعض؛ بحيث يصير ممكنًا مقارنة حياة المرأة في المجتمع الريفي من ناحية (أبو لغد، ١٩٨٦) — التي تكون في حماية الأب والإخوة، وقد تشعر في إطارها بالتضامُن النسائي الذي يصاحِب عمليةَ الفصل بين الجنسين هناك — وحياةِ المرأة في المجتمع الحضري من ناحية أخرى، التي تعيش في ظلِّ أوضاع إسلامية صارمة يتولَّى فيها الأزواج (إلى جانب الأب والإخوة) مهمة حماية المرأة والسيطرة عليها، وقد تدعم العُصَب النسائية مقاومتها لهذه السيطرة (التركي، ١٩٨٦: ٩٩–١٢١؛ رو، ١٩٨٤). كذلك تنصُّ قوانين الدول القومية الحديثة على أن تقوم الدولة أيضًا بحماية حقوق المرأة. ولكن هناك أيضًا القوانين غير المُعلَنة للمحدثين أو رائدي التطوير الذين تقضي منظوماتهم على مجموعات الدعم النسائية (جوزيف، ١٩٨٢؛ رسام، ١٩٨٣). والذي يحدث أن بعض النساء يقعن فريسةً لأكثر الجوانب قمعًا في كلٍّ من هذه المنظومات، وتأخذ مقاومةُ هؤلاء النسوة اللاتي يواجهن أشدَّ صورِ تطرُّف السيطرة الذكورية في الشرق والغرب شكلَ الحركات الإسلامية، التي تُتَّخَذ كملاذٍ يُحتَمَى به أو كوسيلة لاسترداد سيطرتهن على حياتهن. وفي حالات أخرى يقمن بالجمع بين أساليب المقاوَمة ومجموعات الدعم من كلِّ منظومة، ويعشن حياةً جديدة من اختيارهن، لا يكون الرجال طرفًا فيها في الغالب (جانسن، ١٩٨٧).

وقد أكَّدَت نيكي كيدي (١٩٧٩: ٢٢٥–٢٤٠) على الحاجة إلى توسيع نطاق الفهم التاريخي والمقارَن لتجربة المرأة الغربية والشرقية:

> لم يكن التحوُّل إلى أسلوب الحياة الحديث المتأثِّر بالغرب تحوُّلًا تقدُّميًّا يسيرًا بالنسبة إلى المرأة في الشرق الأوسط. ويستخدم الكثير من الأساتذة والعلماء تعبيرَ «التحديث» كمرادف بسيط لتعبير آخَر ينضح بالتعصُّب العِرقي هو «التغريب»، محافظين على المعنى الضمني الذي يُلمِّح إلى أن الحداثة في الأساس هي عملية تقدُّمية تسير في خط مستقيم، وترتقي بأسلوب حياة الجميع إما فورًا وإما خلال فترة قصيرة للغاية ... ولا يجوز أن نتوقَّع أن يكون ردُّ الفعل واحدًا بالضرورة فيما يتعلَّق بما إذا كان التأثير الغربي، أو الحداثة، قد أدَّى إلى تحسين الأوضاع أو تدهورها حتى بالنسبة إلى فئة أو جماعة واحدة.

> ففيما يتعلَّق بالنساء، نجد أنه حتى في أوروبا الغربية أدَّى ظهورُ الرأسمالية في القرن السابع عشر إلى إزاحة المرأة عن العديد من المهامِّ ومصادرِ الدخل الإنتاجية التي كانت من نصيبها منذ العصور الوسطى، ولكن القرن ذاته شهد كذلك ظهورَ أولى الفِكَر النسوية وتقدُّمها كوجهٍ آخَر من أوجه ظهور الرأسمالية ... وبالمثل كان أثر الرأسمالية الغربية والمحلية في الشرق الأوسط ذا وجهين ... حيث فقدَتْ أعدادٌ من الفلَّاحات والبدويات والحِرفيات في المدن دورَهن الإنتاجي تدريجيًّا؛ نظرًا لأن السلع التي كُنَّ يصنِّعنها صارت تُشترَى من منتجين خارجيين، على الرغم من أن فئة ضئيلة من منتجات النساء ... راجت رواجًا كبيرًا.

علاوة على ذلك، تشير كيدي إلى أن الرجال الشرق أوسطيين الذين كانت تربطهم صلاتٌ برجال الأعمال الغربيين وأرادوا أن يُوصَفوا بالحداثة، دعموا مطالب المرأة بالتحرُّر عندما كان التحرُّر يعني الحصولَ على تعليم حديث والتخلِّي عن الحجاب وتحقيق حياة مهنية ناجحة. وهكذا، تدريجيًّا، بدأ يظهر اختلافٌ بين أسلوب حياة النساء من الطبقات ذات الدخول العالية والمتوسطة، والنساء الحضريات مَن ينتمين إلى الفئات الأقل دخلًا اللاتي لم يَرَ رجالهن أيَّ ميزة في تغيير أسلوب الحياة التقليدي.

وبينما انبرت كيدي في وصف تطوُّر طبقات مختلفة من النساء في الشرق الأوسط، كلٌّ على حدة، كان الغرب يضم مجموعات متعدِّدة من المهاجرين بما قد يؤدِّي إلى خلق وضْعٍ قد تجد فيه امرأةٌ ما نفسَها عالقةً بين منظومتَيْن أو أكثر من منظومات إخضاع المرأة، كما في حالة سيدة أمريكية من أصل مكسيكي متزوجة من رجل مصري وتعيش في الولايات المتحدة، في إطار أسرة نواة منعزلة ودون أي ارتباط بمجموعة تضامن نسائي. وهكذا، ونظرًا لانتشار منظومات إخضاع المرأة في المراكز الحضرية، ونظرًا لغياب حركات مشابهة لمجموعات دعم المرأة (التي عادةً ما تكون متأصِّلة في البيئة المحلية ويصعُب انتقالها)، وللانتشار الواسع للأسرة النواة المنعزلة، فإن أوضاع المرأة تتدهور في كلٍّ من الشرق والغرب. وربما كان عالِم الأنثروبولوجيا إيفانز بريتشارد (في إيتيَن وليكوك، ١٩٨٠) مصيبًا عندما أكَّد على أنه — بصرف النظر عن الاختلافات — «في جميع المجتمعات كانت السيادةُ دومًا للرجل، ولعلَّ ذلك يزيد وضوحًا كلما ارتقت الحضارة.» إن أسلوب صياغة إيفانز بريتشارد للمسألة مشبَّعًا بالتناقضات التي تطرَّقنا إليها سابقًا؛ فلو كان التقدُّم تصاعديًّا، لَكان وضع المرأة في تحسُّن مستمر، ويُقابَل أيُّ

دليل يُثبِت العكسَ بالانتقاص من قدره أو إنكاره أو يتم التعامل معه من خلال تحويل العدسة إلى صورة المرأة في الثقافات الأخرى. إن الإدراك السليم للأمور يقول بأن أيَّ تغيير يكون تصاعديًّا، وأن الوضع لا بُد أن يتحسَّن. ولكن، وكما أبديتُ في سياقات أخرى (نادر، ١٩٨٧)، قد تُسهِم المقارنة الصريحة بين العالَمين الأول والثالث في التخفيف من سطوة أيديولوجية تقدُّميَّة معيَّنة بما يتيح رؤية ما يحدث على أرض الواقع بدرجة أعلى من الوضوح. وربما يتيح لنا التركيزُ على المأزق المتشابه الذي تواجهه المرأة في الغرب والشرق على حدٍّ سواء؛ اكتشافَ مصادر للانحياز لم تَزَلْ محجوبةً عنَّا، ويحضرني هنا مثالان لهذا النوع من المقارنة.

في دراسةٍ بعنوان «الخضوع والسيطرة الجنسانية: نظرة مقارنة لقضية السيطرة على المرأة» تبحث جيتا سِن (١٩٨٤) أثر السيطرة الجنسانية على مكانة المرأة في الأسرة والمجتمع وسوق العمل في كلٍّ من الهند والغرب، وتُفرِّق سِن في دراستها بين الأسلوب المباشِر — أو غير المتعلِّق بالعمل — للسيطرة الجنسانية في الهند، وأسلوب الغرب الذي يتسم بابتعاده عن الطابع الشخصي وبتعلُّقه بالعمل. ومع انتشار الثقافات انتهى الأمر بوجود النمطين في الهند. ثم تشير كلٌّ من لورديس بينيريا وجيتا سِن (١٩٨١: ٢٨٩) في مقال ثانٍ يتناول دورَ المرأة في التنمية الاقتصادية، إلى أن «تكديس رأس المال قد يُضعِف الأنماط التقليدية للسيطرة الأبوية على المرأة، ولكنه يقدِّم أنماطًا جديدة»؛ ففي جنوب شرق آسيا — على سبيل المثال — «استُبدِلَت السيطرة الرأسمالية بالسلطة الأبوية داخل الأسرة، واتخذت أنماطًا أبوية؛ حيث تتحدَّد حياة الشابات وسماتهن الجنسانية بناءً على السياسات التي تتبعها الشركات في ضبط العمالة» (بينيريا وسِن، ١٩٨١: ٢٨٩؛ انظر كذلك أونج، ١٩٨٧). علاوة على ذلك، قد تؤدِّي زيادة هجرة الرجال إلى منْحِ المرأة مساحةً أكبر من الاستقلالية في مجال ممارسة زراعة الكفاف، ولكن مع نقص الأراضي ينشأ وضعٌ جديدٌ تتَّكِل فيه النساء على الأُجَراء من الرجال.

تنتشر أيديولوجياتُ ومنظوماتُ إخضاع المرأة مع تقنيات الإنتاج الغربية، وقد تنبَّهَ أساتذة الحركة النسوية — كما سبق أنْ أشرتُ — إلى آثار الاقتصاد العالمي على حياة المرأة، كما تنبَّهوا كذلك إلى أهمية التقنيات البرمجية؛ حيث تلعب منظوماتُ الأفكار التي انتشرت مع تصدير البضائع وتقنيات الإنتاج الأمريكية دورًا مهمًّا في نشر أيديولوجيات إخضاع المرأة؛ مثل الأسرة النواة المنعزلة، ومفهوم ارتباط الأزواج، والنظر إلى الأم باعتبارها خادمةً، ومفهوم أن العلاقة الثنائية التي تربط بين الأمهات وبناتهن

تتسم بالعدائية بشكلٍ ما بطبيعتها، وليس التعاون (نادر، ١٩٨٧)؛ ومن ثم كان الخيار المثالي بفصل علاقة الأمهات ببناتهن هو الأنسب للحراك الاجتماعي لدى الأمريكيين، وفقًا لبعض الكُتَّاب، في حين أن ترابطهما يمثِّل عائقًا أمام هذا الحراك (لو، ١٩٨٤: ١). هذا علاوةً على أن الفصل بين الأمهات وبناتهن قد تناسَبَ مع نموذج ارتباط الأزواج، وفيما يلي سوف أبيِّن كيفيةَ تطبيقِ هذه الأفكار في كلٍّ من الشرق والغرب، مع ذِكْر مزيدٍ من الأمثلة من دراسات إثنوجرافية مختلفة.

وأبدأ بدراسةٍ بعنوان «تبديل الحجاب: المرأة والحداثة في شمال اليمن» (مخلوف، ١٩٧٩) حول المرأة في مجتمع تقليدي وطبقي ومعقَّد، ولكنه منعزل. تتناول الدراسة تغيُّرَ الأيديولوجيات، والفصلَ بين الجنسين، وممارساتِ ارتداء الحجاب، وقوةَ المرأة منذ ثورة ١٩٦٢م في شمال اليمن. وتحلِّل كارلا مخلوف، صاحبة الدراسة، التغيُّراتِ التي نتجت عن الحداثة، مشيرةً إلى أن السر وراء تغيُّر وضْعِ المرأة يتمثَّل في انتقال علاقة التضامن في حياة المرأة من النساء إلى الأزواج، أو بتعبيرٍ أكثر تحديدًا الانتقال من العلاقة الثنائية بين الأمهات وبناتهن إلى العلاقة الثنائية بين الرجال وزوجاتهم، التي يتمتَّع فيها الزوجُ بدرجة أكبر من السيطرة. ومع توغُّل هذه التغيُّرات في المجتمع اليمني، بدأ اليمنيون في الاحتفال بعيد الأم (ولكن لا يحتفلون بعيد الأب)، وفي هذا إشارة إلى تدهور دور الأم؛ لما في عيد الأم من تضخيمٍ لدورٍ أقل أهميةً تقوم به المرأة؛ نظرًا لازدياد اعتماد النساء على أزواجهن بدلًا من أطفالهن لضمان رعايتهن في المستقبل ووضعهن الحالي.[12]

فضلًا عن ذلك تعمل المرأة اليمنية على اكتساب أسلوب الحياة الغربي، وسوف تتمكَّن بفضل هذا التغير من التمتع بسلطة أكبر على حياتها الشخصية، فيما يتعلَّق باختيار شريك حياتها على سبيل المثال. ولكن الشاهد — كما تشير دراسة مخلوف — أن المرأة تستبدل الفردية والاعتماد المتزايد على زوجها بالتضامن مع عائلتها وغيرها من بنات جنسها، ومن ثم نجد المرأة حاليًّا ممزَّقة بين نموذجٍ جديد للارتباط بالزوج، ونمطٍ تقليدي يقوم على الارتباط بالأم وأقاربها النساء. كذلك فإن نموذجَ الفصلِ بين الأمهات وبناتهن ونشْرَ مفهوم ارتباط الأزواج، لا يتناسبان مع الحراك الاجتماعي للرجل اليمني، على خلاف النقاش السابق حول ملاءمته لأنماط الفصل بين الوالدين والأبناء في المجتمع الأمريكي (لو، ١٩٨٤)؛ حيث ستزيد هجرةُ الرجال اليمنيين للعمل — مُخلِّفين وراءهم زوجاتهم وأطفالهم — من أعداد الأُسر النواة المنعزلة مع غياب الأب.

ولعلَّ إدراك كيفية الضغط نحو تعميم مفهوم ارتباط الأزواج والفصل بين الأمهات وبناتهن في الغرب يُعَدُّ أمرًا مثيرًا للاهتمام. عندما وُلِد أول أطفالي كنتُ أُدرِّس في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، ولم تكُن الجامعة تمنح إجازات خاصة بالأمومة، وكنت قد وضعتُ طفلي قبل ثلاثة أسابيع من بدء العام الدراسي؛ فحضرَتْ والدتي لتقدِّم لي يد العون، واستُقبِلَت والدتي على مدار الأسابيع الأربعة الأولى من زيارتها وإقامتها معي بأربع تحيات متتابعة: «مدام نادر، لطيف منك الحضور إلى هنا!» ثم «مدام نادر، أما زلتِ هنا؟» ثم «مدام نادر، مَن يعتني بالسيد نادر؟» وأخيرًا: «متى ستغادرين مدام نادر؟» وجاءت ردود والدي ووالدتي بسيطة ومُعبِّرَة عن البنية الشرقية للمجتمع: «لورا ابنة السيد نادر أيضًا، وسوف أبقى ما دامت تحتاجني.» بينما قال والدي: «هل هم بالحماقة ليظنوا أنني لا أستطيع الاعتناء بنفسي، بينما لورا قد وضعت طفلها للتوِّ وهي تُدرِّس في الجامعة بدوام كامل؟» كان من «الطبيعي»، من وجهة نظر المقتنعين بمبدأ ارتباط الأزواج والفصل بين الأمهات وبناتهن، أن يحضر الزوج ولادة أطفاله، بينما لا يُسمَح للجدة بالمجيء.

في الواقع، توجد مرحلة أخرى سابقة لحدث الولادة الذي تمرُّ به الابنة، يتمُّ فيها التأكيد على ضرورة الفصل بين الأم وابنتها في الولايات المتحدة؛ ألَا وهي مرحلة الالتحاق بالجامعة. فعند دعوة الآباء لزيارة أي كلية على مستوى البلاد، فإنهم يُنصَحون بضرورة التخلِّي عن رابطتهم بأبنائهم، إنْ هم أرادوا لأبنائهم أن يشبُّوا ويصيروا ناضجين (كوبيرن وتري، ١٩٨٨). وهكذا يُوصَى الوالدان بالانفصال عن أطفالهما في مرحلة مبكرة، علاوة على ذلك، لا تواصِل الكليَّات الوصايةَ على الطلاب من خلال وجود مشرفات مثلًا في المخادع للاطمئنان على «الفتيات»؛ انطلاقًا من القناعة بأن استخدام أشخاص يقومون مقام الأهل صار أمرًا عتيقًا.

إنَّ أدب الأنثروبولوجيا حافِلٌ بأمثلة على النتائج المترتبة على الانفصال عن الأهل، متمثِّلةً في صعوبات تواجهها العلاقات الأسرية، وثمن فادح يُدفَع مقابل هذه العلاقات؛ حيث يحدث صدْعٌ في عملية نقل الثقافة النسائية من جيل لآخَر عند انفصال البنات عن أمهاتهن. ولهذا تبعاتٌ خطيرة على المستوى الفردي، كما بيَّنَت نانسي شيبر-هيوز في دراستها التي حصدَتْ عنها جوائزَ، واكتشفت فيها خلال عملها في شمال شرق البرازيل أن البنات اللاتي انفصلن عن والداتهن لا يعرفن كيف يُرضِعن أطفالهن. وتمثَّلت إحدى النتائج المترتبة على ذلك في معاناة الأطفال من سوء التغذية (١٩٨٥). أما على مستوى

استراتيجيات الحداثة والحكومات المركزية، فإن قطع العلاقات الأسرية ييسِّر عملية نشر وقبول نماذج وأيديولوجيات جديدة.[13]

وهكذا، يُضاف إلى السيطرة عن طريق استعلاء المكانة، السيطرة التي تصاحب تطوُّر الاقتصاد العالمي والهجرة الواسعة للشعوب وتنمية الدول القومية. ومع انتشار العقائد المُخضِعَة للمرأة تتضاعف السيطرة المفروضة عليها. وكما أشرنا سابقًا، غالبًا ما ترتبط مسألةُ التعايش مع الخضوع، بالنسبة إلى المرأة، أو مقاومتها لممارسات عدم المساواة بين الجنسين؛ بمجموعات الدعم النسائية، وهذه المجموعات تكون في المعتاد محليةً وتتفكَّك مع انتقال النساء. وبينما تنتقل المعتقدات المرتبطة بالنوع بسهولة أكبر وتكون أكثر قابليةً للحفاظ على نفسها بلا تغيير، لا ينتقل التضامن النسائي المتأصِّل داخل مجموعات الدعم بنفس هذه السهولة، وينتج عن كل ذلك في رأيي ازديادُ حدة إخضاع المرأة. ويؤدِّي الأثرُ التراكمي للمنظومات المتعدِّدة لأنماط إخضاع المرأة إلى تعرُّض العلاقات بين الجنسين لأزمة، ليس السبب فيها رجالًا أو نساءً بأعينهم، بل تكون نتيجةً لتطوُّر مجموعة من الأفكار حول العلاقات بين الجنسين، لا تشمل استجابات المرأة التكيفية (أو مقاومتها) المرتبطة بمنظومات متأصِّلة معمِّرة.

الاستعمار والتنمية والدين والسيطرة على المرأة

تلعب التنمية الاقتصادية دورَ الذراع الثقافية الأساسية للسيطرة الأوروبية على المرأة اليوم، وعلى الرغم من ذلك غالبًا ما شكَّلَتِ السيطرةُ على المرأة عاملًا أساسيًّا لإحكام السيطرة السياسية في أوقات الاستعمار. ويصف أستاذ العلوم السياسية بيتر كناوس استمرارَ وبقاء السلطة الأبوية في الجزائر (كناوس، ١٩٨٧)، حين كان المستعمِر الفرنسي مدفوعًا «لفرض الحضارة» على الجزائريين عن طريق «تطهيرهم» من السيطرة الأبوية العربية. وفي إطار مهمة فرض الحضارة هذه، عمد الفرنسيون إلى فَرْط عِقد الإسلام وتفكيك بنيته التحتية الاقتصادية وشبكته الثقافية؛ وفي خضم هذا «تمَّ بذل كلِّ ما هو ممكن لإخجال الرجل الجزائري من المصير الذي يفرضه على المرأة» (كناوس، ١٩٨٧: ٢٧). ولكن السيطرة الأبوية العربية — التي تمثَّلت في هيكل هرمي للسلطة تحكَّمَ فيه الرجل وهيمَنَ عليه، بينما أُخضِعَت المرأة ووُضِعَت في مرتبة ثانوية دائمًا — ظلَّتْ باقيةً كأحد عناصر الرغبة الشديدة في تطبيق النموذج الإسلامي، وأحد عناصر بنية الثورة،

وأحد عناصر الجهد الاشتراكي لطرد الاستعمار واستعادة الجزائر عربية وإسلامية فيما بعد الثورة.

كانت طبقة الفلاحين الوسطى الجديدة، والطبقة البرجوازية الصغيرة الحضرية الجديدة أيضًا، هما الفئتين المهدَّدتين أكثر من أي فئة أخرى بعملية الاستيعاب الثقافي وتغيُّر دور المرأة الجزائرية. وينقل كناوس أنه مع تدهور أوضاع الجزائريين، ومع تدمير نظام التعليم الإسلامي أو تركه للانهيار، ومع فقدان الفلاحين لأراضيهم وتوجُّههم للتوظيف والاقتصاد النقدي؛ تشكَّلَ ببطءٍ إجماعٌ إسلاميٌّ أعادَ إقرارَ السلطة الأبوية العربية. ومع تطور الثورة ضُمِّنَت أفكارُ تحريرِ المرأة داخل نموذج الأسرة الأبوية الثورية الجديدة؛ فإذا بالمرأة الجزائرية تصير ضحيةً مرتين؛ مرةً للاستعمار، وأخرى لهذا النمط الأسري. أما فيما بعد الثورة، فقَدْ وجدَتِ المرأة الجزائرية نفسها بين المطرقة والسندان؛ حيث تعمل أكثر من ٢٠٠ ألف امرأة جزائرية في وظائف خارج المنزل، ولكن يُنتظَر منهن بالرغم من ذلك لعب دورهن التقليدي في الحفاظ على القِيَم العربية الإسلامية. ولكن اتضح استياؤهن جليًّا في المظاهرات الحاشدة التي اندلعت احتجاجًا على قانون الأسرة عام ١٩٨١م، والتي لم تهدأ إلا عام ١٩٨٤م، عندما أُعِيدت صياغته في أعقاب عودة النشاط الأصولي الإسلامي.

توغَّلت بعد ذلك استعمارية جديدة ذات طابعٍ غربيٍّ داخل المجتمع الجزائري عن طريق السيطرة على المرأة «تحت راية التنمية» (رهنما، ١٩٨٦). ويوجد تحت راية التنمية هذه نموذجٌ عالميٌّ للحياة يمثِّل أقصى ما يتمنَّى أيُّ مجتمع الوصولَ إليه، وهو البديل لأشكال التنظيم الاجتماعي التي لم تَعُدْ صالحةً للاستمرار، مثل المجتمعات التي يتم فيها الفصلُ بين الرجل والمرأة، وترتدي النساء فيها الحجاب. ويأتي روَّاد هذه التنمية بتقنيات تحمل في طيَّاتها أفكارًا حول الرجل والمرأة كما سبق أن ذكرتُ. ومن أمثلة هذه التقنيات الآلاتُ الزراعية التي صُمِّمَت ليستخدمها الرجل بسبب فرضية أن المزارعين يكونون دومًا من الرجال، أو «حبوب منع الحمل» التي تحمل فكرةَ أن المرأة هي المسئولة عن الحد من الزيادة السكانية (على الرغم من أن هذه الحبوب قد تهدِّد صحتها)، أو مستحضرات التجميل الغربية التي تمثِّل غالبًا الخطوةَ الأولى في عملية متكاملة تُعرِّف المرأةَ على مفهوم معيَّن للجمال، وتنطوي على إيعازٍ ضمنيٍّ بضرورة استكمال بقية صورة الموضة (التي قد تشمل تجنُّبَ اكتساب مظهر التقدُّم في السن بنفس سرعة أمهاتهن)، وتعلُّم نمط السلوك المرتبط بهذا المظهر.[14]

تلعب الحركات الإسلامية في الشرق دورَ المقاومة المتصدية لهيمنة الأنماط الغربية المتعلِّقة بالسيطرة على المرأة، ويتم التعبير عن هذه المعارضة من خلال الدين، ومع هذه المعارضة يتم النظر إلى سياسات «الانفتاح» (أو الباب المفتوح) الاقتصادية؛ مثل التي اتبعها السادات في مصر، أو سياسات «الانغلاق» (أو الباب المغلق)، كتلك التي سبقت السادات تحت حكم عبد الناصر. على أنها تمهِّد الطريقَ الذي سينبني على أساسه شكلُ العلاقة بين الرجل والمرأة. وغنيٌّ عن الذكر أن سياسات الانفتاح قد رحَّبت بهياكل جنسانية نافَسَتِ الهياكل العربية، بينما صدَّت سياسات الانغلاق العديد من منظومات إخضاع المرأة. والأكيد أن أي هيكل جنساني في أي مجتمع، كما في الأمثلة التي طرحتُها سابقًا (دراسة صِدِّيقة عَرَبي في حالة ليبيا، ومخلوف في حالة اليمن)، سوف يتردَّد صداه في العلاقة بين الآباء والأبناء؛ فلا مفرَّ من معركة استعمار العقول، ولا شك كذلك أن أيَّ صورة من صور السيطرة يكون لها رد فعل. وقد يختلف رد الفعل هذا بالنسبة إلى الرجال والنساء في الشرق والغرب، ولكنهما يتشابهان في التضييق المحيط بتناول الجنسانية. ولكن إذا تأمَّلنا الأمر من بعيد، فسوف يتضح أن جزءًا من المنافسة القائمة بين الشرق والغرب يتمحور حول السيطرة على المرأة الشرقية، التي تلعب دورًا أساسيًّا في الحفاظ على استمرارية التقاليد الشرقية.[15]

يساعد التاريخ على فهم ديناميكيات المنافسة بين الرجال من الثقافات المختلفة. وقد كان أسلوب كناوس (١٩٨٧) قائمًا على دراسة السلطة الأبوية الجزائرية ومدى بقائها واستمراريتها على مدار أربع فترات؛ تمثَّلت في المجتمع الجزائري التقليدي، والمجتمع الحديث، والتقليدي الحديث، والثوري، والاشتراكي ما بعد الثوري. وكانت أنواع المعضلات وأنماط المقاومة والتكيُّف التي اتبعتها النساء تختلف وتتباين في شكلها ومعانيها مع كلٍّ من تلك المراحل. وهكذا نرى كيف أن التاريخ يفتح أمامنا نافذةً نرى من خلالها هذا الجزء من الشرق الأوسط المعاصر الذي أنتجته فترة ما قبل الاستعمار؛ إذ إن الدراسة التاريخية التي تتعمَّق وتعود إلى ما قبل الاستعمار الغربي للمنطقة، تتيح اختبار النظرية القائلة بأن اختلاط الثقافتين الشرقية والغربية طرَحَ نمطين من السلطة الأبوية على المرأة بدلًا من تحسين وضعها. كذلك فإن الدراسات الإثنوجرافية التي تتناول الماضي، أو الدراسات الإثنوجرافية المعاصرة التي تتناول مناطق لم تتعرَّض للاستعمار، تتيح لنا اختبار الفرضيات المتعلِّقة بالعالم العربي المعاصر والمُستعمَر.

ويعمل المؤرخون على استكشاف أسلوب الحياة في العالم الإسلامي فيما قبل الحداثة، الذي يختلف عن القوالب النمطية التقليدية، كما يتضح من إشارتي السالفة

إلى دراسة كيدي. هذا علاوةً على مثال آخَر من دراسة لأبراهام ماركوس (١٩٨٥) الذي قام بدراسة سجلات محاكم حلب في سوريا في منتصف القرن الثامن عشر (كان تعداد سكانها يصل إلى ١٠٠ ألف نسمة)، والعاصمة الإدارية لولاية عثمانية شاسعة. كانت المحكمة الشرعية هي غرفة المقاصة الرسمية التي كانت تفصل في التعاملات المتعلِّقة بالأملاك، وكان الرجال والنساء من مختلف الطبقات والأحياء يلجَئُون إليها للتظلُّم. وقد توصَّلت الدراسة إلى نتيجة غير متوقَّعة بخصوص مكانة المرأة فيما يتعلَّق بملكية المنازل والمعاملات العقارية؛ حيث كانت العقارات أحد المجالات الاستثمارية المتاحة بدرجة أكبر بالنسبة إلى المرأة، ويبدو أنه لم يكن ثمة تعارضٌ بين مبدأ جمع الثروة والتأكيد على الفصل بين النساء والرجال. وتجبرنا هذه الدراسة التي أجراها ماركوس على إعادة التفكير في الفرضيات التي يقيمها الأساتذة المعاصرون حول ظواهر كالحداثة والنزعة التصنيعية؛ حيث إنها تؤثِّر على أدوار البشر والعلاقات فيما بينهم. وقد يكون السبب الوحيد لغرابة العلاقة بين الرجل والمرأة في حلب هو تبنِّينا فرضياتٍ معيَّنةً حول دور المرأة في المجتمعات الإسلامية (نيلسون وأولسن، ١٩٧٧)، ولكن يبدو أن الرجال والنساء في حلب القرن الثامن عشر لم يجدوا غضاضةً في التعامُل مع الأمور المتعلِّقة بالمعاملات العقارية والمالية والوقفية وما إلى ذلك. وفي هذا الإطار، سيكون من المفيد دراسة مدى تأثُّر تكوين رأس المال وإنتاجية المرأة بالاقتصاديات الثنائية في دول العالم الثالث بشكلٍ أعمَّ (بولدينج، ١٩٧٦؛ تاكر، ١٩٨٦).

الخلاصة: ضرورة التمييز بين الهويات

علينا دراسة الأيديولوجيات الجنسانية في إطارها الأكبر المتمثِّل في محاولات الأمم والمجتمعات الحفاظ على هوياتها في سياق التفاعل المتزايد فيما بينها، كما في حرب الولايات المتحدة على أفغانستان، وذلك إنْ كنَّا نريد فهْمَ عقائد إخضاع المرأة في المنظومات الديناميكية للسلطة الأبوية. وباختصار، يمكن النظر إلى مسألة إخضاع المرأة باعتبارها محاولاتٍ للحفاظ على السلطة المعنوية في الأمم التي يتزايد عليها استشعارُ الخطر في ظلِّ تطوُّرات علاقات القوة الدولية. وفي هذا السياق نجد أن نشأة الأيديولوجيات الجنسانية لا تكون مجرد نتيجة للنقاش الداخلي حول عدم المساواة بين الرجل والمرأة في مجتمع معيَّن، ولكنها نتيجة كذلك للنقاشات بين الأيديولوجيات السائدة في مجتمعات مختلفة؛ إذ إن الترتيبات التي تأخذها أشكال العلاقات بين الجنسين هي منظومات متكاملة

معقَّدة يمكن ربطها بالفروق العامة «بيننا وبين الآخَر». كانت روث بيندكت (١٩٣٤) هي عالمة الأنثروبولوجيا الأولى التي تطرح فكرة أن الفروق بين «مجموعتنا» و«الآخرين» قد عزَّزت السلطة المعنوية داخل المجموعة، واليومَ تكتسب فكرتُها دلالةً جديدة في عمل سعيد الذي يطرح فيه فكرة أن الغربيين قد أقاموا العالم الإسلامي من أجل أغراضهم الخاصة، إلا أن أعمال سعيد ينقصها تحليلُ الطريقة التي تتلاءم بها الصور المأخوذة عن العلاقات بين الجنسين مع المنظور الغربي للعالم الإسلامي، أو الطرق التي يُكوِّن بها العالم العربي الإسلامي رؤاه حول الغرب. وتكتسب هذه المسائل أهميةً جوهريةً حين نتناول تفسيرات «الآخَر» بهدف فهم الهياكل المتغيِّرة للتبعية الاقتصادية والسياسية، والاعتماد المتبادَل بين الجانبين الاقتصادي والسياسي.

ومن أهم التحديات التي تواجِه الدراسات المعنِيَّة بالتفسير الثقافي للهُوية الجنسانية، العجزُ عن أخذ التغيُّرات التي تَستَجِدُّ على الأيديولوجيات الجنسانية في الاعتبار. والتحليل الثقافي للجنسانية يؤدِّي أحيانًا إلى رسم صور جامدة لا تقلُّ في حتميتها عن التفسيرات البيولوجية لأدوار الرجل/المرأة في المجتمع. وتشير ساندي إلى أن «المنطق الذي تقوم عليه مخطَّطاتُ أدوار الجنسين ينتقل من جيلٍ إلى التالي دون تغيير يُذكَر» (١٩٨١: ١٥)، ما لم يطرأ اختلال شديد على البيئة الاجتماعية والاقتصادية. وبالرغم من اتساع نطاق التأثير الأمريكي والأوروبي الغربي على بقية العالم، يوجد القليل من الأماكن التي لم تتبدَّل فيها أدوار الجنسين تبدُّلًا جذريًّا نتيجةً للتغيُّر الاقتصادي والسياسي، ولكن لا شك أن الشرق الأوسط كان شريكًا في التغيُّر من جرَّاء الارتباط بينه وبين الغرب.

وإنني أقول من خلال هذا الفصل إن الأسلوبَيْن التاريخي والمُقارَن في الدراسة مفيدان في إلقاء الضوء على عملياتٍ كانت ستظل في الخفاء لولاهما، عمليات تكبت المعرفة وتكبح الأنشطة. فمثلًا استراتيجيات المقاوَمة ليست نسويَّة في الأصل، بل ترتبط ارتباطًا مباشِرًا بشكل هيكل السلطة الذكورية. وعند تحليل أوضاع المرأة في كلٍّ من المجتمعَيْن الأبويَّيْن الغربي والعربي في إطار مناقشة عامة، وعند دراستها من خلال وضع بعضها إلى جوار بعض وإلى جوار الحركات الاقتصادية العالمية، يتضح مدى ارتباط أشكال السيطرة الذكورية بأنماط المنافسة الذكورية (بين الشرق والغرب مثلًا)، ويتضح معنى المنظور القائل بأنه نظرًا لمرتبة المرأة في المجتمع بوصفها راعيةً للأسرة، فهي تُعَدُّ ذات أهمية جوهرية بالنسبة إلى أنظمة السيطرة المحلية الأكبر.

في الغرب أقامت الحكومات ومؤسسات الأعمال نوعًا من الهيمنة الثقافية ورسَّختها ونشرتها بين شعوبها، ونقلتها إلى العالم العربي عن طريق وسائل الإعلام والمؤسسات

التربوية والتنموية؛ أما في الشرق، فطالما كانت النزعة القومية وبعدها النزعة الدينية عنصرين قويَّيْن في التأصيل للهيمنة الجنسانية، وكذلك في جهود التصدِّي لهذه الهيمنة. وتترك القوى المحرِّكة للعمليتين المرأةَ غارقةً في دوامة. ويؤدِّي العزوف عن مناقشة كلا النظامين في إطار عملية تفاعلية عامة، إلى التحيُّز ضد العالم العربي نتيجةً للطريقة التي نُكوِّن بها فكرتُنا عن أسلوب معاملتهم للمرأة. وفي نفس الوقت، فإن نظرةَ التقدُّم المتنامي التي يرى بها الغرب أوضاعَه — ويرضى عن نفسه في ضوئها — مترسِّخةٌ ودائمة، وهو ما يعمل على تحويل الانتباه عن الآليات المتنوعة لبسط السيطرة الجنسانية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة.

إن صورة المرأة في المجتمعات الأخرى تعزِّز تقاليد إخضاع المرأة وتبعيتها في مجتمع المرء نفسه. أيضًا من المحتمل أنه حدث تراجع لسلطة المرأة بشكل عام مع صعود الدول المركزية وتطوُّر منظومات متعددة لإخضاع المرأة؛ هذا علاوةً على الدعمِ القوي لظهور أنظمة متعدِّدة لإخضاع المرأة في منطقة واحدة مما يُفاقِم وضْعَ المرأة، والظهورِ المتزامن لعمليات نقد أوضاع إخضاع المرأة نقدًا قويًّا متزايدًا، على النحو الذي يعبِّر عنه الرجال والنساء من المجتمع الآخَر. وهنا تظهر المقاومة في صورة التزامن بين نقد الثقافة الأصلية وبين أحد أشكال الدفاع عن حقوق المرأة من منظور غربي.

وإذا كانت آليات الإخضاع موجودةً في برامج الدعم التنموي والنظرة التفاؤلية القصيرة المدى في الغرب، وفي الأصولية الدينية في الشرق، إذن فإن الوسيلة الأكاديمية والأنثروبولوجية التي تتيح اتِّباع منهجٍ متخفِّفٍ من ثقل شبكات التسريب الاستشراقية أو الاستغرابية، تتمثَّل في تغيير أسلوب التفكير في المرأة، وفي تضمُّنِ الدراسات الجنسانية لتصوُّرٍ تاريخيٍّ مقارَن مُهيَّأ لاختبار صحة الفرضيات.

إلى حدٍّ ما، تساعِد النظرية الثقافية — وخصوصًا نظرية الهيمنة — على فهم كيف تعمل منظومات معينة من الأفكار باعتبارها أداةَ سيطرةٍ، وكيف تبدو هذه المنظومات بديهيةً بالنسبة إلى مصالح مجموعة معينة. وكما أثبتت آليةُ «الدراسة المقارَنة الداخلية» فعاليتَها في فهم ترتيبات العلاقات بين الجنسين داخل المجتمعات (بما فيها سلطة المرأة)، ينبغي علينا كذلك الاهتمام بدرجةٍ أعلى بكيفية تنظيم أنساق معقَّدة كاملة من العلاقات بين الرجال والنساء في إطار الدراسة المقارنة ما بين مجتمعات العالم الأول ومجتمعات العالم الثالث، في سبيل إلقاء الضوء على وسائل السيطرة المتأصِّلة في استراتيجيات استعلاء المكانة.[16]

شكر وتقدير

الفصل الرابع يحتوي على مادة مقتبسة من كتاب «النبض الإسلامي» لباربرا فراير ستواسر، مركز جامعة جورج تاون للدراسات العربية المعاصرة، حقوق النشر عام ١٩٨٧م.

مراجع

Abu-Lughod, Lila (1986) *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Altorki, Soraya (1986) *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*. New York: Columbia University Press.

Arebi, Saddeka (1984) *Powerful Mothers, Powerless Daughters: Libyan Women and the Bitter Fruits of Change*. Unpublished paper, Department of Anthropology, UC Berkeley.

Benedict, Ruth (1934) *Patterns of Culture*. Boston and New York: Houghton Mifflin.

Beneria, Lourdes and Gita Sen (1981) Accumulation, Reproduction, and Women's Role in Economic Development: Boserup Revisited. *Signs: Journal of Women in Culture and Society, 7,* no. 2, pp. 279–298.

Berger, Peter. L., Brigitte Berger, and Hansfried Kellner (1973) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books.

Boserup, Ester (1980) *Women's Role in Economic Development*. New York: St. Martin's Press.

Boulding, Elise (1976) *Dualism and Productivity: An Examination of the Economic Roles of Women in Societies in Transition. Paper presented at the Conference on Economic Development and Income Distribution*, Estes Park, Colorado, April 23-24.

Bullough, Vern (1973) *The Subordinate Sex*. Baltimore: Penguin Books.

Chaney, Elsa, M. and Marianne Schmink (1976) “Women and Modernization: Access to Tools.” In *Sex and Class in Latin America*, J. Nash and I. Safa, eds. New York: Praeger Publishers, pp. 160–182.

Coburn, Karen and Madge L. Treeber (1988) *Letting Go: A Parents’ Guide to Today’s College Experience*. Bethesda: Adler and Adler Publ.

Collier, Jane (1986) From Mary to Modern Woman: The Material Basis of Marianismo and its Transformation in a Spanish Village. *American Ethnologist,* 13, no. 1, pp. 100–107.

Dangler, Sue (1976) *The Poor Rural Woman and Western Development Plans*. A Perspective Paper submitted to Asian Studies, University of the Philippines.

Diamond, Stanley (1974) *In Search of the Primitive*. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

El-Guindi, Fadwa (1981) Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt’s Contemporary Islamic Movement. *Social Problems,* 29, no. 4, pp. 465–485.

Ervin-Tripp, S., M. O. O’Connor and J. Rosenberg (1984) Language and Power in the Family. In *Language and Power*, C. Kramarae, M. Schultz and W. M. O’Barr, eds. New York: Sage Publications, pp. 116–135.

Etienne, Mona and Eleanor Leacock, (eds) (1980) *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. New York: Praeger.

Fanon, Frantz (1963) *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Press.

Fanon, Frantz (1967) *A Dying Colonialism*, New York: Grove Press.

Foucault, Michel (1972) *The Archaeology of Knowledge*, trans. A. M. Sheridan. New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel (1978) *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, translated by Robert Hurley. New York: Vintage Book Edition.

Ghani, Ashraf (n.d.) *Order and Conflict: Consolidation of Power through Law: Afghanistan* 1880–1901. Unpublished manuscript.

Goody, Jack (1983) *The Development of the Family and Marriage in Europe*. London and New York: Cambridge University Press.

Gramsci, Antonio (1971) *Selections from the Prison Notebook*, Quinton Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (eds). New York: International Publishers.

Guichard, Pierre (1977) *Structures sociales "occidentales" et "orientales" dans l'Espagne musulmane*. ["Occidental" and "oriental" social structures in Muslim Spain] Paris-La Haye: Mouton.

Hochschild, Arlie (1989) *The Second Shift*, New York: Viking Publications.

Jansen, Willy (1987) *Women without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town*. Leiden: E. J. Brill.

Johnson, Miriam M. (1988) *Strong Mothers, Weak Wives: The Search for Gender Equality*. Berkeley: University of California Press.

Joseph, Suad (1982) The Mobilization of Iraqi Women into the Wage Labor Force. *Studies in Third World Societies,* no. 16, pp. 69–96.

Keddie, Nikki R. (1979) Problems in the Study of Middle Eastern Women. *The International Journal of Middle Eastern Studies,* 10, no. 2, pp. 225–240.

Knauss, Peter R. (1987) *The Persistence of Patriarchy: Class, Gender and Ideology in Twentieth Century Algeria*. New York: Praeger.

Knudsen, Dean (1969) The Declining Status of Women: Popular Myths and the Failure of Functionalist Thought. *Social Forces,* 48, no. 2, pp. 183–193.

Low, Natalie (1984) Mother-Daughter Relationships: The Lasting Ties. *Radcliffe Quarterly*, December, pp. 1–4.

Mahdi, M. (1977) Foreword. In *Middle Eastern Muslim Women Speak*, Elizabeth W. Fernea and Basima Q. Bezirgan, eds. Austin: University of Texas Press, p. xi.

Makhlouf, Carla (1979) *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen*. Austin: University of Texas Press.

Marcus, Abraham (1985) Real Property and Society in the Premodern Middle East: A Case Study. In *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle East*, Ann Elizabeth Mayer, ed. Albany: State University of New York Press, pp. 109–128.

Marcus, George and Michael M. J. Fischer (1986) *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

Massell, Gregory (1968) Law as an Instrument of Revolutionary Change in a Traditional Milieu: The Case of Soviet Central Asia. *Law and Society Review,* 2, no. 2, pp. 179–228.

Mead, Margaret (1926) *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: W. Morrow and Company

Naddaf, Sandra (1986) Mirrored Images: Rifa'ah al Tahtawi and the West: Introduction and Translation. *Alif, Journal of Comparative Poetics,* 6, Spring, pp. 73–83.

Nader, Laura (1987) The Subordination of Women in Comparative Perspective. *Urban Anthropology,* 15, no. 3-4, pp. 377–397.

Nader, Laura (1994) Comparative Consciousness. In *Assessing Cultural Anthropology*, Bob Borofsky, ed. New York: McGraw Hill, pp. 84–96.

Nash, June and María Patricia Fernández-Kelly (1983) *Women, Men and the International Division of Labor*. Albany: State University of New York Press.

Nelson, Cynthia (1974) Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World. *American Ethnologist,* 1, no. 3, 551–563

Nelson, Cynthia and Virginia Olesen (1977) Veil of Illusion: A Critique of the Concept of Equality in Western Thought. *Catalyst,* 10-11, pp. 8–36.

Ong, Aihwa (1987), *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State University of New York Press.

Pastner, C. (1978) Englishmen in Arabia: Encounters with Middle Eastern Women. *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 4, no. 2, 309–323.

Rahnema, Majid (1986) Under the Banner of Development. *Development,* 1, no. 2, 37–46.

Rassam, Amal (1983) *Political Ideology and Social Legislation: Women and Modernization in Iraq*. Graduate Center in Queens College, CUNY, New York.

Rassam, Amal (n.d.) Toward a Theoretical Framework for the Study of Women in the Arab World. Unpublished manuscript.

Rattray, R. S. (1955) *Ashanti*. London: Oxford University Press.

Reiter, Rayna. R. (1975) Introduction. In *Toward an Anthropology of Women*, Rayna Reiter, ed. New York and London: Monthly Review Press.

Rihani, May (1978) *Development as if Women Mattered: An Annotated Bibliography with a Third World Focus*. Overseas Development Council, Occasional Paper No. 10. Washington, DC: New TransCentury Foundation.

Rogers, Barbara (1980) *The Domestication of Women: Discrimination in Developing Societies*. London and New York: Tavistock Publications.

Rugh, Andrea B. (1984) *The Family in Contemporary Egypt*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Said, Edward (1978) *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Salama, Ghassan (1981) Aseb Al-Istishrag [The Essence of Orientalism]. *Almustagbal El-Arabi,* no. 23, January, pp. 4–22.

Sanday, Peggy (1981) *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sarri, Rosemary (1985) *World Feminization of Poverty*. Report prepared for the University of Michigan's School of Social Work.

Scheper-Hughes, N. (1985) Culture, Scarcity and Maternal Thinking: Maternal Detachment and Infant Survival in a Brazilian Shantytown. *Ethos,* 13 no. 4, pp. 291–317.

Scott, E., S. Ervin-Tripp, and E. Colson (1970) *Report of the Subcommittee on the Status of Academic Women on the Berkeley Campus*. University of California, Berkeley. Available at http://www.eric.ed.gov/ERICWebPortal/search/detailmini.jsp?_nfpb=true&_&ERICExtSearch_SearchValue_0=ED042413&ERICExtSearch_SearchType_0=no&accno=ED042413 (accessed April 12, 2012).

Scott, Hilda (1984) *Working Your Way to the Bottom: The Feminization of Poverty*. London and Boston: Pandora Press.

Sen, Gita (1984) Subordination and Sexual Control: A Comparative View of the Control of Women. *Review of Radical Political Economics,* 16, no. 1, 133–142.

Smart, Barry (1986) The Politics of Truth and the Problem of Hegemony. In *Foucault: A Critical Reader.* David Couzenshoy, ed. New York: Basil Blackwell, pp. 157–174.

Stowasser, Barbara F. (1987a) *The Islamic Impulse*. London: Croom Helm.

Stowasser, Barbara F. (1987b) Religious Ideology, Women, and the Family: The Islamic Paradigm. In *The Islamic Impulse*, Barabara Stowasser, ed. London: Croom Helm, pp. 262–296.

Tinker, Irene (1976) The Adverse Impact of Development on Women. In *Women and World Development*, Irene Tinker and M. Bo Bramsen, eds. Overseas Development Council, Washington, DC, pp. 22–34.

Tucker, Judith (1986) *Women in Nineteenth Century Egypt*. Cairo: American University of Cairo Press.

Wolf, Eric (1982) *Europe and the People without History*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

قراءات إضافية

de Beauvoir, Simone (1953) *The Second Sex*. New York: Alfred Knopf Publisher.

Ortner, Sherry (1974) Is Female to Male as Nature is to Culture? In *Woman, Culture and Society*, Michelle Z. Rosaldo and Louise Lamphere, eds. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 68–87.

هوامش

(1) Throughout the text, I use dogma advisedly, to highlight the problem of meaning in such descriptions as "male dominance" or "female subordination." These are often used as articles of faith, assumed but not examined. For an attempt to explicate different types of "male dominance," see Peggy Sanday's *Female Power and Male Dominance* (1981). As Foucault (1978: 93) points out, power "is not an institution, and not a structure: neither is it a certain strength we are endowed with; it is the name that one attributes to a complex strategical relationship in a particular society."

(2) The differences between orientalism and occidentalism were brought to my attention through a fruitful discussion with my graduate student Saddeka Arebi of texts that were written in Arabic on the West. In this context it is instructive to refer to Eric Wolf's *Europe and the People without History*. Wolf argues (1982: 6-7) that the categories of East and

West encourage us to create false models of reality. However, the indigenous peoples of the East and the West use these two categories as folk categories that describe “the other.”

(3) While this is generally true, some think that Boserup’s study advocates policy prescriptions no different from those of development agencies (see, for example, Beneria and Sen, 1981).

(4) See also the discussion of this same point in Chapter 2, pp. 24–50.

(5) The male bias in ethnographic reporting is being documented. See for example, Nelson (1974), Pastner (1978), and also Rattray (1955: 84: quoted in Rogers, 1980: 145). When Rattray’s informants commented that they did not stress the role of women to the anthropologists because “the white man never asked us this; you have dealings with and recognize only men, we supposed the Europeans considered women of no account and we know you do not recognize them as we have always done!”

(6) See for example, Bullough (1973: especially pages 134–135). Stereotypes, by definition, may carry part truths or no truths. These areas of seeming contrast are based on the assumption that veiling, the cult of virginity, forced marriage, clitoridectomy and polygyny are characteristically “Islamic.” These institutions predate Islam as Herodotus reported in the fifth century BC, and cross-cultural research reveals that they are known to different religions and cultures in Latin America, India, sub-Saharan Africa, Sri Lanka and Europe.

(7) An exhibition in the College Library at Harvard University arranged by Alice C. Deyab in 1988 reported that women in the Arab world had published their own magazines for almost 100 years and these magazines then numbered over 300. In contrast to the owners of Western women’s magazines, who were predominantly male, some 95% of those who owned, published, edited and wrote Arab women’s magazines were female (Harvard University Library Notes, March 24, 1988).

(8) The fact that women constitute the majority of the poor and impoverished is evident enough in American culture (see, e.g., Scott, 1984). In the Third World the same is true (see e.g., Sarri, 1985). Sarri discloses that, while women comprise more than half the world's population, they own less than 1% of its property and earn only 10% of its income.

(9) See Diamond (1974) for a discussion of the notion of progress as inherent in Western civilization.

(10) See also Hochschild (1989) for an analysis of the double shift problem for American women wage workers.

(11) See also Ervin-Tripp *et al.*, 1984.

(12) See Johnson (1988) for a discussion of the dynamics of these two roles in American culture.

(13) See for example, Ashraf Ghani, *Order and Conflict: Consolidation of Power through Law: Afghanistan 1880-1901.* Unpublished manuscript.

(14) Jane Collier (1986) provides an example of how fashion enters in to control even the anthropologist's observation of what is beautiful.

(15) Fanon's *A Dying Colonialism* (1967) illustrates how the French colonialists planned and based their strategies and tactics in Algeria on this conception of women as a key to culture.

(16) For an example of positional superiority, see the front page article in the San Francisco Chronicle, June 27, 1988, "Women Called Poor, Pregnant and Powerless." In worldwide studies of the status of women, Western categories of wage, numbers of children and levels of schooling, show Western societies are among the top dozen societies, while, not surprisingly, the women of Muslim societies are found at the bottom of a ladder that looks very much like a nineteenth century unilineal model of social evolution.

الفصل الخامس

الأصولية المؤسسية

تنشئة الأطفال في الولايات المتحدة وغيرها من الأماكن

> حينما يشعر الآباء بالعجز، فإن السبب لا يكمن في حاجتهم حقًّا للتقويم أو العلاج أو التعليم، ولكن في أنهم عاجزون نسبيًّا في مجتمع اليوم.
>
> كينستون ومجلس كارنيجي المعنيِّ بالأطفال، ١٩٧٧

مقدمة

نشأت حركة الأصولية المؤسسية في أمريكا القرن التاسع عشر مع ظهور نوع معين من النزعة التصنيعية والعمل مقابل أجر. ومن المعلوم إلى حدٍّ ما أن الأصولية المؤسسية قد لعبت دورًا مهمًّا في تنشئة الأطفال في الولايات المتحدة، غير أن هذا لم يلقَ الاهتمام الذي يستحق، وهو ما كان أحيانًا راجعًا إلى التعامُل مع السياسات المتعلِّقة بالطفولة وحدها وكأنها مساوية للإصلاح الحكومي القومي. علاوةً على ذلك فإن تداعيات التفاعل بين الأصولية المؤسسية الأمريكية والأصولية الدينية الأمريكية، وما يترتَّب على هذا التفاعُل من تحفيزٍ لحركات أصولية يتمُّ التعبير عنها باستغلال لغة الدين في العالم العربي مثلًا، كادت تمرُّ مرور الكرام دون أن يلتفت إليها أحد. يخشى الناس في العالم العربي — حيث تسبق الأسرة والأقرباء أي اعتبارات أخرى — أن تكون ثقافاتهم الأسرية التقليدية في خطر، ولا شك أن الروابط بين السياسات المؤسسية الأمريكية والحروب الأمريكية على

«الإرهاب» تتسبَّب في الانهيار الاجتماعي للأسر في كل مكان، كما أنها تمثِّل العناصرَ التي تجمع بين الآباء هنا وفي الخارج، وتبرِّر الدعوة إلى التجديد الديني. وقد تفكَّرتُ بديهيًّا في كل هذه الروابط نتيجة ما نُشِرَ من دراسات تاريخية كثيرة تناولَتْ جانبًا أو آخَر من عملية تنشئة الأطفال في الولايات المتحدة. إن السياسة الخارجية الأمريكية، والمشكلات الخطيرة التي تواجه الأسرة الأمريكية، وإعادة بناء الصناعة الأمريكية عمدًا، والمذهب الإنجيلي، والتسويق للأطفال، والعقاقير الطبية، والاختبارات التعليمية، وعمل النشطاء سواء المباشر أو غير المباشر، سواء هنا أو في العالم الإسلامي؛ كل هذه العناصر لها تداعيات متعاقبة، ولكني بحاجة للرجوع قليلًا إلى الوراء، والتوثيق قدر الإمكان لكيفية تطوُّر الأمور في الولايات المتحدة وأوروبا بما أحدث تحولًا على مستوى الأسرة.

إن الأصوليات ذات الطابع الديني ظاهرة عالمية، وليست إسلامية فحسب، ونحن نسلِّم جدلًا في الولايات المتحدة أن الأطفال ينشئون ويعيشون مرحلتهم في ظلِّ السياسات الحكومية، وسياسات الأسر والمدارس والترفيه الإعلامي، ولكن لن يختلف اثنان على حجم التغيُّر الهائل الذي شهده العالم بسبب التقنيات الإلكترونية الحديثة، والأطفال يطولهم التأثير مهما اختلف شكل السُّلطة. فضلًا عن ذلك، فقد تلقَّينا في الولايات المتحدة التحذيرات من أن الدمج بين الديمقراطية والأسواق التجارية سوف يفتُّ في المجتمع المدني ويعزِّز السياسات اليمينية، ونحن نفتقر — إلا باستثناءات قليلة — إلى وجود تحليل متكامل يفسِّر الطريقةَ التي تتفاعل من خلالها كلُّ هذه المتغيرات (المتباينة في قوتها إلى أبعد حد) وتؤثِّر على الأسرة والطفل. وقد ناقشتُ عام ٢٠٠٥م فكرةَ أن ظهور الأصولية الدينية في المجتمعات الأمريكية والعربية على حدٍّ سواء، قد يكون مرتبطًا بفقدان الآباء للسيطرة في عملية تربية الأبناء عند الشعور بتعرُّض القِيَم الأسرية للخطر من قوى غالبًا ما لا يعيها غير المثقفين، ولكن يشعرون بتأثيرها مع ذلك. كل هذه النواحي تحتاج إلى تنقيحها واستيعابها داخل سياق تاريخي.

تصنيع الثقافة تدريجيًّا

تروي المؤرِّخة فيكتوريا دي جراتسيا في كتابها «إمبراطورية لا تُقاوَم» (٢٠٠٥) القصةَ المُشوِّقة حول كيفية تغلُّب رجالِ الصناعة الأمريكيين على أوروبا القرن العشرين، في صراعهم من أجل «غزو العالَم سلميًّا». تبدأ القصة بالرئيس وودرو ويلسون وهو يطرح استراتيجيتين للنصر من خلال «ديمقراطية الأعمال»؛ تمثَّلت أولاهما في «فرض أذواق

الدولة المُصنِّعَة على الدولة صاحبة الأسواق المنشودة»، وتمثَّلت الأخرى في «دراسة أذواق ... الدول صاحبة الأسواق المنشودة» (دي جراتسيا، ٢٠٠٥: ١)، وتلبية تلك الأذواق والاحتياجات من خلال التصنيع، واعتبر هو أن هذه الاستراتيجية الثانية هي الطريقة الأمريكية. وهكذا كانت الرغبة والذوق في قلب هذه الفلسفة الخاصة بالمبيعات، وكان فن البيع وفن إدارة شئون الدولة متداخلَيْن ومترابطَيْن من وجهة نظر ويلسون، التي ترى دي جراتسيا أن رسالته التي ألقاها عام ١٩١٦م في مؤتمر «فن البيع العالمي» في دنفر كانت واضحة:

> إن القيد الأكبر في هذا العالم ليس هو قيد المبادئ، بل قيود التذوق ... أطلِقوا العنان لأفكاركم وخيالكم لتحلِّق خارجًا في كل أرجاء العالم، وانطلِقوا مُلهَمين بفكرة انتمائكم للولايات المتحدة، وأن مهمتكم هي نشر الحرية والعدالة والمبادئ الإنسانية أينما حللتم، واسْعَوْا وبيعوا البضائع التي ستوفِّر للعالم مزيدًا من الراحة والسعادة، وتحوِّلهم لاعتناق المبادئ الأمريكية (٢٠٠٥: ١-٢).

قامت سياسة ويلسون على الإغواء؛ إذ استهدف استمالةَ العالم من خلال التسويقِ الجماهيري المدروس، والمفهومِ الأمريكي للديمقراطية الذي يعتمد على نشر عادات الاستهلاك الواسع الانتشار، من خلال مشاهدة الإعلانات المُتلفَزَة وارتداء نفس الملابس وتعلُّم نفس «الحقائق» في المدارس.

أما أكثر الحقائق المثيرة للذهول بصفة خاصة في كتاب دي جراتسيا، فهي أن ويلسون وكبار مُصنِّعي الولايات المتحدة استهدفوا أوروبا، المكان الذي انحدر منه أغلبهم. وهي توضِّح كيف طبَّقوا خطتهم؛ حيث قيَّموا الأوروبيين على أساس الأذواق الأمريكية، وقدَّموا لهم الأفلامَ الهوليوودية، والتسويقَ الجماهيري، والبضائعَ الاستهلاكية الأمريكية. وهذه الأخيرة طرحوها عن طريق متاجر التجزئة الكبيرة المتعددة الأقسام؛ وهكذا استبدل الأوروبيون البضائعَ بقِيَمهم الثقافية التي تدعو للادِّخار. إلا أن مثل هذه الحركات لقيت مقاومة، كحركة الوجبات البطيئة الإيطالية اليوم على سبيل المثال، التي تقدِّم نموذجًا ناقدًا لأسلوب الحياة المرتبط بالوجبات السريعة، إلى جانب نماذج ناقدة أخرى للقِيَم الاستهلاكية الغربية المتطرِّفة في عددٍ من البلدان الأخرى، بدءًا من هولندا ووصولًا إلى اسكندنافيا، تؤيِّد الزراعة العضوية وتناهِض الطعامَ المعدَّل وراثيًّا.

وقد وصف المؤرِّخون في الولايات المتحدة قبل دي جراتسيا كيف استهدفت نفس تلك المصالح التصنيعية المواطنين الأمريكيين، مستعينين بغالبية الأساليب نفسها لإقناعهم بأن يصيروا مستهلِكين تحتكرهم بضائع وخدمات نمطية. ويوثِّق ديفيد نوبل الكيفيةَ التي تَحقَّقَ بها ذلك الهدفُ، في كتابه الذي صار من الكلاسيكيات الآن «أمريكا المُصمَّمة عن قصد» (١٩٧٧)؛ حيث كانت المصالح المتشابكة لرجال الصناعة والمؤسسات التعليمية والمؤسسة العسكرية جميعها، لها يد في الأمر بعد أن أُعِيد رسْمُ أدوارها لتتوافق مع المصالح المؤسسية من حيث تصنيع البضائع أولًا، ثم تصنيع أسلوب حياة كامل. كذلك تناوَلَ ستيوارت إيوين صعودَ أساليب التسويق الجماهيري في كتابه «خبراء التحكُّم في الوعي» (٢٠٠١ [الطبعة الأولى ١٩٧٧])، بينما تناوَلَ كتابُ وايلاند وفرانك بعنوان «روِّجْ لمعارضتك» (١٩٩٧) فيما بعدُ الهجومَ المضاد لثقافة الشركات المعاصرة. ومثل هذه الكتب تعطي فكرةً عن كيفية نشأة الثقافة المؤسسية الأمريكية الحديثة، وكيف اشتغل ممثِّلوها على التسويق، وصنَّعوا الاحتياجات والرغبات الأمريكية والبضائع النفسية؛ إذ كانت الإعلانات وخطط التقسيط والائتمان المُيسَّر وتوحيد الأذواق على مستوى الجماهير جميعها عملياتٍ خلقَتْ روحًا جديدة. ويرى البعض أن في هذا استمرارًا لما يُسمَّى «التحوُّل العظيم» (بولاني، ١٩٤٤)؛ وهو عبارة عن حركة ذات طابعٍ أصوليٍّ قد تكون مرتبطةً بحركات دينية أصولية بعينها في الولايات المتحدة وفي أماكن أخرى، بل لعلَّها أشعلت جذوتها. فما الذي يحدث عندما تنتشر حركة كهذه في أرجاء العالم، متجاوِزةً مرحلة غزو الأسواق المحلية والأوروبية؟ تتطلَّب الإجابة على أسئلةٍ كهذه عمل تحليلات متعدِّدة الأوجه ومتشابكة لكيفية تحوُّل الولاء المحلي في المجتمع الأمريكي — وبنسبة متزايدة في جميع أنحاء العالم — إلى ولاءٍ للعلامات التجارية. ولكن ربما يكون من الصعوبة بمكانٍ تخيُّلُ حدوثِ مثل هذه التحوُّلات في الشرق الأوسط؛ حيث جرَتِ التقاليد على أن يحتل الولاءُ المحلي أو الولاء للعائلة والقبيلة مركزَ الصدارة من حيث الأهمية.

ربما نبدأ في استيعاب نتائج هذا التحوُّل إذا ما حدَّدنا بدقةٍ تبعاته على الطفولة في الولايات المتحدة، مَنشأ هذا النوع من الأصولية المؤسسية، ولكن علينا أولًا أن نبيِّن بإيجازٍ أهمَّ خصائص الأصولية المؤسسية باعتبارها حركةً نشأت في أمريكا القرن التاسع عشر مع ظهور النزعة التصنيعية وظاهرة العمل بالأجر التي صاحبتها. خضع الدور المهم الذي تلعبه الأصولية المؤسسية في تنشئة الأطفال للتحليل منذ فترة مبكرة في عمل كريستوفر لاش المثير (١٩٧٧؛ ١٩٧٨) حول تحوُّل الأسرة في ظل النزعة التصنيعية

الأمريكية؛ ومع ذلك لم يهتم علماء الاجتماع إجمالًا بالقدر الكافي بفهم التنشئة المؤسسية للأسرة الأمريكية من خلال التسويق للأطفال، وشَرذَمة الثقافة الأمريكية، وهو ما يرتبط — في رأيي — بظهور الأصولية الدينية البروتستانتية الإنجيلية في الولايات المتحدة في ردٍّ فعل تجاه تراجُع سلطة الوالدين. وقد وصف لاش تحديدًا كيف تستولي الرأسمالية المؤسسية على سلطة الوالدين عن طريق الاستعانة بالمهن المساعدة، وباستخدام أساليب نرجسية تخلق لدى الصغار عدم إحساسٍ بالأمان يستطيع خبراء التسويق استغلاله فيما بعدُ. وسوف أسلِّط الضوءَ في نهاية هذا الفصل على المفارَقة في الجمع بين الأصولية المؤسسية الأمريكية والأصولية الدينية الأمريكية، بما يشجِّع على قيام أصوليات دينية أخرى في أجزاء أخرى من العالم كالشرق الأوسط.

أوضح كتاب جون جراي «الفجر الكاذب: أوهام الرأسمالية العالمية» (١٩٩٨) بما لا يدَع مجالًا للَّبس، حالةَ انعدامِ الاستقرار التي أنتجها نظام الرأسمالية العالمية، وأشار إليها السير إدموند ليتش قبل حوالي ٧٠ عامًا. جدير بالذكر أن جراي يُعَدُّ أحدَ أبرز رجال الاقتصاد السياسي في بريطانيا، وكان في فترةٍ من الفترات أحدَ أقرب المستشارين لمارجريت ثاتشر واليمين الجديد في بريطانيا. وعلَّقَ أحد النُّقَّاد من صحيفة نيويورك تايمز على كتابه قائلًا: «ينادي كتاب جراي الجديد — بل يصدح — بفكرة أن النظام الاقتصادي العالمي غير أخلاقي وغير منصف وغير عملي وغير مستقر ... وهو يدرك أن التحوُّلَ إلى الأسواق والبضائع والأفكار الحرة ليس تحوُّلًا طبيعيًّا، إنما هو مشروع سياسيٌّ قائمٌ على القوة الأمريكية» (زكريا، ١٩٩٩).

ويُعبِّر جراي في بدايات نقاشه عن حنقه عمَّا يرى أنه تبعات أساسية للتحوُّل المتزايد بعيدًا عن الأسواق ذات الجذور والأسس الاجتماعية، التي طالما كانت قائمة في إنجلترا قبل منتصف القرن التاسع عشر والاتجاه نحو الليبرالية الحديثة بأسلوبها الحالي. كانت فترة منتصف القرن التاسع عشر في إنجلترا بمنزلة ساحة للتجريب في مجال الهندسة الاجتماعية؛ فأُقيمَت مؤسسة جديدة في السوق الحرة خلقت نوعًا جديدًا من الاقتصاد تغيَّرت معه أسعارُ كافةِ البضائع، بما فيها أسعار العمالة، دون مراعاةِ أثرِ ذلك على المجتمع، وكان هدف التجربة — وفقًا لجراي — «تحطيم الأسواق الاجتماعية، واستبدال أسواق أخرى متحرِّرة من القيود التنظيمية تعمل بمعزلٍ عن الاحتياجات الاجتماعية مكانها» (١٩٩٨: ١)، وهي التجربة التي أسماها بولاني «التحوُّل العظيم»، وهي تمثِّل «الأصول السياسية والاقتصادية لزماننا هذا». وينبِّه جراي في كتابه إلى تحوُّلٍ مشابه

لذاك التحول العظيم يعمل اليوم تحت ستار منظمة التجارة العالمية، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، بالإضافة إلى ما يُسمَّى «إجماع واشنطن»، وجميعها مؤسسات تعتنق فلسفةً تسعى لفرض ما يُسمَّى بالسوق الحرَّة على مستوى العالم. ثم يربط جراي بين المستويين الشخصي والسياسي قائلًا (١٩٩٨: ٢): «لقد أسهَمَتِ الأسواقُ الحرة في الولايات المتحدة في الانهيار الاجتماعي إلى درجةٍ لم تعرفها أيُّ دولة متطورة أخرى؛ فالأسرة في أمريكا أضعفُ منها في أي دولة أخرى.» ويعود ليكرِّر نفسَ الفكرة مرة أخرى في جزء لاحق من كتابه (١٩٩٨: ١١٢): «لقد جاء تزايد المخاطر الاقتصادية المصاحِبة للطفرة الرأسمالية في أمريكا القرن العشرين في ظلِّ مجتمعٍ تُعَدُّ فيه الأسرةُ أكثرَ ضعفًا وتفكُّكًا بوجه عام من الأسرة في أي دولة أوروبية، بما في ذلك روسيا التي دام فيها نموذج الأسرة الممتدة على مدار سبعين عامًا من الحكم الشيوعي.» ويشير أخيرًا إلى أن «السوق الحرة الأمريكية تقوِّض، من خلال آثارها الواقعة على الأسرة، إحدى المؤسسات الاجتماعية التي تعتمد عليها الحضارة الرأسمالية الليبرالية لتجديد نفسها» (١٩٩٨: ١١٤).

وهكذا، وعلى الرغم من استشعار إدموند ليتش الشاب (كما ذكرنا سابقًا) وجودَ شيءٍ من عدم التوازن يشوب «الجبروت العظيم المتمثِّل في عالم الأعمال الأمريكي ... الذي ما هو إلا خَلَف منطقيٌّ لسياسة التجارة الرصينة التي اتبعناها طوال القرن الماضي» (تامبيا، ٢٠٠٢: ٢٨)، فإن جراي يتأمَّل تبعات «الفجر الكاذب» للسوق الحرة العالمية من حيث أوجه عدم الاستقرار الاجتماعي: من ضعف الأسرة، واستفحال عدم المساواة، وارتفاع معدلات السجناء، وأكثر. غير أن جراي لم يوضِّح تحديدًا كيفيةَ وقوع هذه الآثار، أو لم يوضِّح، في هذه الحالة، العمليةَ التي جعلت من الأسرة الأمريكية أسرةً مفكَّكة؛ وهي العملية التي تتضمَّن فهْمَ أحدِ أوجه الأصولية المؤسسية وكذلك المذهب الإنجيلي الأمريكي في اتحادهما للتأثير على الأسرة الأمريكية، وفهم الحماسة — الأشبه بالحماسة المرتبطة بالمهام التبشيرية — التي تُعامَل من خلالها الطفولةُ كما لو كانت مؤسسةً.

الأصوليَّتان: المؤسسية والدينية

لم يخطر ببالي — عندما وضعتُ عنوان «الأصولية المؤسسية: تنشئة الأطفال في الولايات المتحدة وغيرها من الأماكن» لأول مرة — أن أفكِّر بأصل مصطلح الأصولية المؤسسية؛

فقد بَدَا من المنطقي من قراءاتي عن التسويق للأطفال في الولايات المتحدة أن يوجد مثل هذا المفهوم، إلا أن عددًا من المفكِّرين والدارسين كانوا قد صاغوا المصطلحَ بالفعل، ولعلَّهم صاغوه كلٌّ على حدة؛ إذ وجدنا له تعريفَيْن على شبكة الإنترنت، ولم يكن أيٌّ منهما يحمل مدحًا أو ثناءً؛ فجاء نَصُّ الأولِ كما يلي: «الأصولية المؤسسية: تجاهُلٌ قاسٍ لأي شيء يهدِّد الأرباح» (يانكوفسكي، ٢٠٠١)، بينما نَصَّ الثاني على أن «الأصولية المؤسسية: مناشدةُ أغلب شعوب العالم لقبول نظامٍ اقتصاديٍّ غير عادل لا يمتلكون في ظلِّه حولًا ولا قوة، بينما يَعِدهم بالثمار في مستقبل وردي» (جوما، ١٩٩٧).

ويتَّفق هذان التعريفان مع ما قاله جوردون شيرمان، الرئيس التنفيذي الأسبق لمؤسسة ميداس مافلر، في محاضرةٍ ألقاها على صفٍّ الأنثروبولوجيا الذي كنتُ أُدرِّسه حول عمليات السيطرة في منتصف ثمانينيات القرن العشرين. كانت أهم مخاوف شيرمان تتعلَّق بتأثير العملية المؤسسية على البيئة، فاستهلَّ حديثَه بتساؤل: «ما المبرِّرات التي تشجِّعنا بوصفنا مجتمعًا على احتمال ذلك، أو تسمح بحدوثه؟ ما هي تأثيرات السيطرة ... التي تغرينا على الاستسلام، وتجعلنا نتجاوز مجرد التحمُّل لنكون جزءًا من هذه العملية البشعة لحساب قيمة الأرض بلغة الأرقام وإبادتها وتدميرها؟» (شيرمان، ١٩٨٧). لم يكن جوردون شيرمان أحدَ الرؤساء التنفيذيين الأمريكيين العاديين، بل كان واحدًا من فئةٍ قليلة من مديري المؤسسات الذين طالما واجهوا السلطةَ بكلمة الحق على مدار العقود السابقة.

وجديرٌ بالذكر أن شيرمان أنشأ نظامَ الامتياز الخاص بمؤسسة ميداس وتولَّى إدارته، وهو النظام الذي وصفه بأنه تطويعٌ عصريٌّ للنظام الإقطاعي؛ كما كان يعي كيفيةَ سير العملية المؤسسية تمام الوعي، حينما قارَنَ بين الأخلاقيات المؤسسية والأخلاقيات اليهودية المسيحية؛ فالأولى مثال الانتهازية إذا ما قُورِنَت بالثانية، «وهي تعني ببساطة ... أننا سوف نفعل ما يمكننا تحقيقه» (شيرمان، ١٩٨٧)، حتى إنه وصف هذه الانتهازية بأنها «نموذج الأخلاقيات البدائية». كذلك تطرَّق شيرمان في حديثه إلى حرْصِ الشركات على استمرارنا في الالتزام الطوعي بخططها وأهدافها، حتى إن كان ذلك يعني تلويثَ ما نحتاجُه كبشرٍ للبقاء على قيد الحياة؛ وكيف تستدرج الشركات الأشخاص ليكونوا مطيعين وخاضعين كلٌّ في مكانه، بحيث يقوم كل المرءوسين التابعين بما يُؤمَرون طواعيةً، ويعطِّلون الحكْمَ على الأمور والقِيَم في ملاحقتهم للأهداف المؤسسية. تحدَّثَ شيرمان أيضًا عن نظام الاقتصاد الحر، وكيف أن ممارِسِي هذا النظام

من الأمريكيين يوحِّدون صفوفَهم ويتعاضدون لحمايته، وكيف أن الشركات لا تتحمَّل تبعات أفعالها ولا تهتم بالإرث الذي تخلِّفه وراءها، بل «هي تمخُر ... في بحر من الذرائع النفعية.» غير أن شيرمان اختتم محاضرته بأنه يمكن إيجاز عملية السيطرة المؤسسية في كلمتَيْن؛ هما: «التواطؤ العالمي». فنحن الأمريكيين كلنا متواطئون في الدورة المؤسسية كاملة، بصفتنا إما مستهلكين وإما موظَّفين وإما حَمَلَة أسهم. «فالتكنولوجيا وما توفِّره من سُبُل الراحة تكتسح الجميع.» ولذلك يعتبر شيرمان أن هؤلاء الذين يعارضون النظامَ هم الأبطال الحقيقيون لزماننا ولكنهم قِلَّة، وقد دفعه تعاطُفه مع المسئولين التنفيذيين في الشركات باعتبارهم رهائنَ نجاحهم الشخصي، إلى تكرار مفهوم أن المؤسسات ستواصِل تقدُّمَها حتى تواجهها معارَضة (شيرمان، ١٩٨٧). ويتعيَّن صدُّ هذا الطابع المُتَّسِم بانعدام المسئولية والاستغلال والتذرُّع بالذرائع النفعية كما أوجز تشارلز رايش في كتابه «معارضة النظام» (١٩٩٥)، وكما أشار آخَرون منذ ذلك الحين (هو، ٢٠٠٩؛ تيت ٢٠٠٩). إلا أن عقودًا طوالًا قد مرَّت منذ التحول الأوَّلي في منتصف العصر الفيكتوري في إنجلترا، بعيدًا عن الأسواق ذات الجذور والأسس الاجتماعية نحو العقلية السوقية المتحرِّرة من الضوابط الاجتماعية والسياسية؛ وعليه فقد استُبدِلَت «أسواق أخرى متحرِّرة من القيود التنظيمية تعمل بمعزل عن الاحتياجات الاجتماعية» بالأسواق الاجتماعية (جراي، ١٩٩٨: ١؛ كذلك ١٢–١٤). وصَدَقَ شيرمان حينما أشار في منتصف ثمانينيات القرن العشرين إلى أن هذه القوة المؤسسية الهائلة صارت جزءًا لا يتجزَّأ من حياتنا، وأن جميعنا صرنا شركاء فيها.

وقد لجأ آخرون في العالم المؤسَّسي للاستشهاد بمصطلح الأصولية المؤسسية لتكوين تصوُّرٍ لما سبق أن فصَّله شيرمان، على الرغم من احتمال شيوع استخدامه بين الحركات الشعبية؛ إذ عبَّر الطبيب والعالم النفسي جون جالفين عن الأمر بصراحةٍ متناهيةٍ في مقالة افتتاحية كتبها عام ٢٠٠٢م قائلًا: «تُشكِّل الأصولية المؤسسية تهديدًا لأمريكا، وعلينا حشد مواردنا كافة لمكافحتها، إلا أن هذه المعركة سوف تتخطَّى في صعوبتها المعركة ضد القاعدة، وسوف تكون قوتنا العسكرية والاقتصادية غير ذات فائدة في مواجهة هذا العدو؛ لذا فمن أجل كسب الحرب على الأصولية المؤسسية، علينا الاعتماد على لياقتنا الأخلاقية ومعرفة ذاتنا بشجاعة» (٢٠٠٢: ٤). ويواصل بأن علينا «التغلُّب على نزعتنا الطبيعية للاعتماد ... على أصحاب السلطة، بل يجب أن نسبر أغوار نفوسنا لنصل إلى جوهر قِيَمنا الأمريكية ونستعيد التوازن الذي ضلَّ عنا. أما ميدان المعركة في هذه الحرب،

فهو البيوت والمدارس وأماكن العمل في أمريكا، وليس تلال أفغانستان. سوف تكون هذه الحرب حربَ المواطن.» وهو ما نشهد حاليًّا نسخةً منه في حركات الربيع العربي وحركة احتلوا.

هذا وكثيرًا ما نسمع المعسكرات السياسية في الولايات المتحدة تتحدَّث عن القِيَم الأمريكية، ولكن هذا الكثير يصير نادرًا حينما يتعلَّق الأمر بالأصولية المؤسسية. إن جزءًا من عزم جوردون شيرمان للعمل يتعلَّق بقلقه حيال التدهور البيئي، وبكارثة شركة إنرون التي شبَّهها البعض فيما بعدُ بمأساة ١١ سبتمبر. وبالمثل يشعر آخَرون بالغضب حيال الدور الذي يلعبه التسويق المؤسَّسي في تفكيك الأسرة الأمريكية: «إن كارثة شركة إنرون، مثلها مثل هجمات مركز التجارة العالمي، تفضح وجودَ شبكة من الأشخاص الذين تهدِّد قِيَمُهم وأفعالهم أمْنَ أسرنا وأمانة مؤسساتنا ومستقبل أطفالنا» (جالفين، ٢٠٠٢: ٤).

ويفترض سايمون ويسترن (٢٠٠٤) — الباحث الشاب في عالم الأعمال، في بحثٍ كتَبَه بعنوان «القوى الاجتماعية المُحرِّكة للأصولية» — وجود صلة بين صعود الأصولية المسيحية في الولايات المتحدة، وظهور المديرين المؤسَّسيِّين الداعين إلى التغيير، ويتساءل: «كيف تكون القيادة قويةً من دون أن تقود «القطيع» إلى تبنِّي الثقافات المؤسسية الشمولية التي تُذكِّرنا بالحركات الأصولية؟» وهذا التقارب الذي يلفت انتباه ويسترن يوجد بين نوعين مختلفين من الأصوليات؛ أحدهما ديني متمثِّل في «اليمين المسيحي الجديد»، والآخَر علماني متمثِّل في «التشاركية وأنصار السوق الحرة الليبرالية الجديدة»، والاثنان يشكِّلان تحالُفًا غير مُتوقَّع يتعيَّن كشف غموضه. ولتحقيق ذلك، يلتفت ويسترن إلى القوى المحركة الأساسية التي تستمدُّ منها الأصوليةُ الدينية قوتَها، ويجمع بين هذين الكيانين تحت مظلة واحدة تتمثَّل في: الثقافة المشتركة؛ إذ تتشارك الأصولية العلمانية المؤسسية والأصولية الدينية قِيَمًا ومزاعِمَ معينة؛ كالقناعة بصلاح الذات، واليقين بامتلاك الحقيقة، وعدم تقبُّل الاختلاف، والحماس الدعوي، والعقليات المُرتابَة (ويسترن، ٢٠٠٨: ١٤١–١٦١)، ثم يُلخِّص كل هذه النقاط في قائمةٍ توضِّح أوجهَ الشبه بينهما (٢٠٠٨: ١٤٥).

أوجه الشبه بين الأصولية المسيحية والثقافة المؤسسية

القيادة الداعية للتغيير

تستند إلى المعتقدات والقوى ذات الدلالة والسيطرة المعياريَّة لخلق ثقافتين تقومان على الامتثال والتجانس، وفي نفس الوقت النشاط والديناميكية؛ وهذه القيادة تهيمن عليها السيطرةُ الذكورية.

القناعة بصلاح الذات، واليقين بامتلاك الحقيقة

تؤمن ثقافة السوق الحرة المؤسسية بأنه «ليس من سبيل آخَر» سوى سبيل السوق الحرة، بينما تؤمن المسيحية الأصولية بأنه «ليس من سبيل آخَر» سوى طريقتها في ممارسة الدين.

عدم تقبُّل الاختلاف، ورفض التعدُّدية

مرة أخرى، يؤمن الاثنان بأنه «ليس من سبيل آخَر». والشكل الوحيد المقبول للتعددية لدى الثقافة المؤسسية هو التعددية المُقيَّدة داخل إطار ديمقراطية السوق الغربية، بينما أي أسلوب آخَر في الإدارة والتشغيل الاقتصادي يُعَدُّ من قبيل التعدِّي والتطاول. أما الاختلاف فهو أمر محبَّذ بغرض هزيمة الأيديولوجيات المعارِضة؛ بمعنى أي شيء يتحدَّى هيمنة أيٍّ من النظامين الفكريين.

النمو

يهدف كلٌّ من الأصوليين والثقافة المؤسسية إلى كسب «حصة أكبر في السوق»، كلٌّ بحسب مفهومه الخاص.

الحماسة الدعويَّة «الدينية»

كلاهما يتمتَّع بها بوفرة ويهدف إلى اكتساب/غزو أسواقٍ جديدة وأتباعٍ جُدُد.

التنظيم الهيكلي

هو قيادة جذَّابة مؤثِّرَة تعمل من خلال طبقية هرمية مُسطَّحة، وفِرَق/مجموعات عمل تشبه الأُسَر في حجمها، تتوزَّع بين أفرادها المهامُّ القيادية، وذلك في ظل مجتمع أكبر متناغِم، يتشارك فيه الكل في الرؤى والقِيَم، وتجمعهم السيطرةُ المتفقة مع المعايير.

يجوز كذلك استخدام مصطلح الأصولية المؤسسية لوصف أجندة أعمال عالمية من النوع المنسوب إلى الرئيس ويلسون في مستهل هذا الفصل، وهي الأجندة التي تُنَفَّذ حاليًّا من خلال الإعلان والتليفزيون والإنترنت واللوحات الإعلانية واللافتات التي تلوِّث

المساحات العامة. وتُعبِّر عن ذلك أورسولا فرانكلين الأستاذة الفخرية في جامعة تورونتو (انظر كلاين، ٢٠٠٠: ٣١١) بصراحة شديدة قائلة: «نحن واقعون تحت احتلال شبيه بالاحتلال النازي للفرنسيين والنرويجيين إبَّان الحرب العالمية الثانية، ولكن هذه المرة جيشُ الاحتلال قوامُه من رجال التسويق، وعلينا استرداد بلادنا من هؤلاء الذين يحتلونها بالنيابة عن أسيادهم العالميين.» أما ناعومي كلاين (٢٠٠٠) فتصف عملية استعمار الحياة اليومية عن طريق قوى اجتماعية سياسية وكذلك اقتصادية، بما تسمِّيه وصفة «الماك حكومة». بينما يشير نُقَّاد آخَرون إلى نوعٍ من الأصولية الغربية تتسم بهيمنة ذات نزعات شمولية، وتخلق ثقافات أحادية متشابهة، وترفض الاختلاف، وتحتل المساحات العامة والخاصة، وتقبل بالثقافات الأخرى فقط إلى المدى الذي تتبنَّى معه هذه الثقافات القِيَم الاستهلاكية (انظر فريدمان، ٢٠٠٠؛ هيرتز ونادر، ٢٠٠٥، حول فريدمان). هذا علاوةً على مجموعة من الأصوات الناقدة التي نسمعها وتصف تأثير الأصوليات المؤسسية؛ مثل مونبيو (٢٠٠١) واستحواذ الشركات على بريطانيا، وهابِرماس (١٩٨٧) واحتلال عالم الحياة، وهيرتز (٢٠٠١) والاستحواذ الصامت. إلا أن سايمون ويسترن يتحدى الأسلوب الذي تُناقَش من خلاله الأصوليتان الدينية والمؤسسية كلٌّ على حدة، كأنما لا توجد بينهما صلة، والأمر مقتصر فقط على تشابههما؛ فنجده يكرِّر ملاحظات جوردون شيرمان حول الإدارة المؤسسية، من حيث عدم اقتصار السيطرة على مجال أو نطاق واحد، بل إن هدفها عامٌّ وشامل؛ فالاختلاف غير متاح، ويحُول انعدام الخصوصية دون حدوث أي معارضة؛ إذ تهدف الإدارة إلى بناء شخصية مؤسسية ذات بُعْدٍ واحد فقط، وثقافة يراقب فيها كلُّ فرد أقرانَه. ونتناول فيما يلي تأثيرَ كافةِ هذه العوامل على تنشئة الأطفال وحياة الشباب الأمريكي، ولكن كانت هذه التوطِئَة الطويلة نسبيًّا حول السياق الذي تتبرعم في إطاره الطفولة مهمَّةً لمقاوَمة مَن يطبِّعون «الحداثة»، ويقبلون بتعريفٍ واحد للتقدُّم متمثِّل في التنمية الاستهلاكية، كالسيد المغربي (المذكور في الفصل الأول) الذي قال: «لورا، يجب أن نكون عصريين.»

التسويق والأطفال: الولايات المتحدة

تدور عجلة الغزو التسويقي مُستهدِفةً الشباب في الولايات المتحدة على مدار أربعٍ وعشرين ساعة طوال العام، مُعزِّزةً بعشرات المليارات من الدولارات مبيعات وأرباحًا. وغالبًا ما يفتقر الآباء الأمريكيون للموارد والمنظَّمات اللازمة لحماية أطفالهم من هذا الغزو إذا

ما احتاجوها، وغاية ما يستطيعون فعله أن يحدَّ كلٌّ منهم مِن تعرُّض أطفاله للوسائط التسويقية، بأن يمنعهم من مشاهدة التليفزيون مثلًا. ولكن عليه — علاوةً على ذلك — أن يحدَّ من استخدام أطفاله للكمبيوتر، ورؤيتهم للَّوحات الإعلانية وغير ذلك الكثير. وهذا شبه مستحيل حتى بالنسبة إلى الآباء الذين يتلقَّى أطفالهم تعليمَهم في المنزل؛ إذ يتيح الواقع الافتراضي وشبكة الإنترنت والتقنيات التفاعلية ممارسة نوعٍ من التسويق يصعُب التحكُّم فيه، ويُسمَّى «التسويق التفاعلي من فرد لفرد»؛ ولذا يصعب مراقبة تعرُّض الأبناء للتسويق. وليس غريبًا أن يشعر العديد من الآباء الأمريكيين أن التسويق يبعدهم عن أولادهم، بينما يجذب الأبناء من جهة أخرى نحو عالم من الاستغلال التجاري لا يعترف إلا بقليلٍ من القيود.

لم يكن الآباء مستعدِّين في العموم للتعامُل مع التنشئة المؤسسية للأطفال؛ وذلك نظرًا لتقدُّمه وتوغُّله التدريجي على مدار عشرات السنين. كانت الحكومة ووسائل الإعلام تقدِّم الدعم للأسرة خلال ثلاثينيات القرن العشرين ووصولًا إلى خمسينياته، ولكن بحلول أواخر القرن نفسه اجتيح وقت الأطفال، بدءًا من سنٍّ مبكرة للغاية، بصور تناولَتْ موضوعاتٍ كالمادية والمال والجنس والعنف والمأكولات السريعة ومنتجات لعلامات تجارية مختلفة بدءًا من ديزني وصولًا إلى بيبسي، وظهر أثر المؤسسات والشركات رويدًا رويدًا متمثِّلًا في استهدافها تفكيكَ قوام الأسرة وتقسيمها إلى عملاء فرديين. واليوم صار الآباء في دول أخرى يشعرون بمخاوف الآباء الأمريكيين؛ فأطفالهم هم أيضًا يتعرَّضون لوابلٍ من الصيحات المُعدَّلَة عالميًّا الآتية إليهم عبر التليفزيون وألعاب الفيديو واللوحات الإعلانية، وحتى عن طريق الإعلانات الشفهية. والفارق الوحيد هو ظنُّ هؤلاء الآباء في الدول الأخرى أن تلك الدعاية التجارية الفجَّة تمثِّل جزءًا من الثقافة الأمريكية، بدلًا من كونها جزءًا من ثقافة مؤسَّسية أمريكية فُرِضَت على الأمريكيين أنفسهم. ويوجد بالفعل افتراض بأن الآباء الأمريكيين يرغبون في هذه الأخلاقيات المؤسسية بإرادتهم، في الوقت الذي ينبغي أن يعي الآباء في كل مكان هذه المخاوفَ المشتركة، بصرف النظر عن الجنسية.

والواقع أن خبراء التسويق في الولايات المتحدة يرون أن الآباء يشكِّلون عائقًا أساسيًّا أمامهم، لدرجةِ قَوْل أحدهم: «يعوق الآباء الطريق، ولكنهم هم مَن يدفعون المال» (رالف نادر بتعاون من كوكو، ١٩٩٦: ٧). وتتعامل شركات التسويق مع هذه المشكلة عن طريق توصيل رسائل مباشِرة للأطفال تدعوهم للتحرُّر من سلطة الآباء، ومن بين أبرز الأمثلة

على ذلك إعلانات ماكدونالدز التي تُصوِّر الكبار وكأنهم قليلو الحيلة وبلهاء ومزعجون وغير مواكبين للعصر بشكل عام، وهو نفسه الأسلوب الذي تتبعه شركات ألعاب الفيديو في إعلاناتها منذ زمن ألعاب نينتندو؛ حيث يحطُّون من قدر الآباء وقيمتهم، ومثلها في ذلك البرامج التليفزيونية كمسلسل «عائلة سيمبسون». وهكذا تأخذ رسالة المُعلِن الشكلَ التالي: «نحن نفهمك ونستوعبك أفضل من والدَيْك.» واليوم يوجد تزايدٌ كبيرٌ في أعداد الكتب الأكاديمية والكتب الرائجة التي تُعلِّم أخصائيي المبيعات كيفيةَ البيع للأطفال؛ إذ تستهدف بعضُ الاستراتيجيات الفراغَ الموجود في العديد من البيوت والأحياء؛ نظرًا للعدد المتزايد من الأسر التي تعيش بعزلة بمفردها، والتي يعمل فيها كلا الأبوين في الولايات المتحدة؛ فيستغل رجال المبيعات الأسرَ المكافِحة، ويبذلون قصارى جهدهم في الترويج والدعاية، بل تستغل استراتيجيتُهم أيضًا مخاوفَ الوالدَيْن التي ساعدَتِ الإعلاناتُ نفسها في خلقها. والاستراتيجيات الشبيهة باستراتيجية الولاء للعلامة التجارية «من المهد إلى اللحد» لا تراعي الثمنَ الفادح للمشكلات التي تتسبَّب بها.

وعلى الرغم من أن الملحوظ أن علماء الأنثروبولوجيا لم يهتموا بالأطفال الأمريكيين أو الطفولة في الولايات المتحدة بالقدر الكافي على مدار قرنٍ كامل من الأبحاث (هيرشفيلد، ٢٠٠٢)، يبدو أن الاهتمام بالأطفال في تزايد اليوم في عالَم الأنثروبولوجيا. وقد درست الباحثة ليندا كوكو عام ١٩٩٦م قطاعَ التسويق للأطفال، فحضرت مؤتمرات خاصة بالإعلان، وأجرت لقاءاتٍ مع خبراء التسويق، ودرست منشوراتهم وأجرت لقاءات مع الأطفال أو «الجمهور المُستهدَف»؛ وفي بداية مقالها بعنوان «الأطفال أولًا» (رالف نادر بتعاون من كوكو، ١٩٩٦: ١)، تنقل كوكو عن خبير مشهور في مجال التسويق للأطفال يُدعَى جيمس ماكنيل، تأكيدَه أن «الأطفال مضروبين في الدولارات يساوون أسواقًا»؛ بمعنى أنه كلما زاد تحكُّم الأطفال في المال، وزاد المال الموجود تحت تصرُّفهم، زادَتْ حاجة التسويق لإيجاد عوامل جذب تصل إلى حياتهم وعقولهم. ومن هنا فإن التحدي الأول الذي يواجهه المُسوِّق هو إيجاد طرق تصل مباشَرةً إلى الأطفال، وتَحُدُّ من دور الوالدين، ولكن لا تقصيهم تمامًا باعتبارهم المتحكمين في المال. وقد حدَّد باحثو السوق ثلاثةَ أساليب يمكن استغلالها في تحقيق هذا الهدف: أوَّلها أن الأطفال يمكن أن يلعبوا دورًا فعَّالًا ما داموا قد استطاعوا إزعاجَ آبائهم بالإلحاح عليهم ليشتروا لهم المنتجات. وثانيها أنه يمكن تحفيز الآباء لشراء المنتجات لأطفالهم لتعويضهم عن انشغالهم بضغط العمل وعدم قضاء وقتٍ كافٍ معهم؛ وأخيرًا يمكن دفع الآباء والأبناء على حدٍّ سواء للتطلُّع إلى الشركات نفسها بحثًا عن الإجابات والإرشاد من خلال تقويض سلطة الآباء.

وقد جمعت كوكو (رالف نادر بتعاون من كوكو، ١٩٩٦) نماذجَ للأساليب الثلاثة وعرضتها؛ حيث درس خبراء التسويق عملية التطوُّرِ التي يتعلَّم من خلالها الأطفال كيف يطلبون من آبائهم شراءَ المنتجات وتُلبَّى طلباتهم، كما أنهم — مدفوعين بالنظام التسويقي — استغلوا أساليبَ الإقناع لحثِّ الأطفال على الإلحاح على آبائهم، وهو ما يسمِّيه بعض المُسوِّقين «قوة الإلحاح». كذلك يُستغَلُّ عامِلُ الإحساس بالذنب في الترويج تحديدًا لدى «أطفال المفاتيح» وآبائهم؛ إذ لا يرى كثيرٌ من الآباء أطفالهم إلا لفترات قصيرة؛ إما لأن الأسرة تضمُّ أحد الأبوين فقط، وإما لأن كليهما يعمل خارج المنزل، وإما لأسباب أخرى. وفي عام ١٩٩٦م بلغ عدد الأطفال الذين تُرِكوا في منازلهم بعد المدرسة ليعتنوا بأنفسهم دون أن يؤنس وحدتهم في بعض الأحيان سوى التليفزيون؛ أكثرَ من ٧ ملايين طفلٍ، واليومَ وصل العدد إلى ما يَقرُب من ١٠ ملايين. ويمكن شراء المنتجات المُخصَّصة لهؤلاء الأطفال وتركها على الطاولة بانتظار الطفل لدى عودته من المدرسة إلى المنزل الخاوي. فمثلًا تُتيح الوجباتُ التي يمكن إعدادها للطفل عن طريق المايكروويف تحضيرَ الطعام عن طريق خيار «وجبتي الخاصة». وأكثر تلك الإعلانات مكرًا هو الذي يُصوِّر الآباء وكأنهم أغبياء وغير مواكبين لعالم الطفل، ويسخر من اهتمام الأبوين بسلامة الطفل وصحته؛ يسخر من الآباء المُربِّين المعلِّمين الراعين لأطفالهم!

وقد استعان باحثو السوق بأساليب متنوعة للتوصُّل إلى العوامل التي تحفِّز الأطفال وتحرِّكهم، والأشياء التي يمكن استغلالها لجذبهم، حتى إن بعض هؤلاء يصفون أنفسَهم بأنهم علماء إثنوجرافيا؛ لأنهم يستعينون بأسلوب الملاحظة بالمشاركة، إلى جانب مجموعات التركيز والاستبيانات، في سعيهم لاستهداف قِيَم الأطفال بأسلوب أفضل، وكذلك تشكيل هذه القِيَم بحيث تتناسب مع المصالح التجارية. وترتبط بعض أساليب الجذب التي يستخدمها المُسوِّقون برغبة الطفل في أن يكون مقبولًا بين أقرانه، ورغبته في الحصول على الحب والقوة والاستقلالية، وإحساسه بأنه «يكبر في السن»، أو يبدو أكبر من سنِّه الحقيقية، ويتصرَّف على هذا الأساس. وبهذه الطريقة تكون مجموعات التركيز بمثابة آليات مُدبَّرَة ومتعمَّدة للسيطرة، يسمِّيها بعضُ علماء الأنثروبولوجيا «أبحاثًا غير رسمية»، بينما يشكِّك البعض الآخَر في أخلاقيات مثل هذه الممارسات التسويقية. ويضم فيلم «الشركة» (ذا كوربوريشن) بعض لقاءات اتسمت بصراحة صادمة مع خبراء تسويقيين يتجاهلون تمامًا الاعتباراتِ الأخلاقيةَ.

تطبِّق شركة من الشركات أبحاثَ تطوُّر الطفل على قطاع التسويق. وتستهدف خطط التطوير التسويقية لهذه الشركة الأطفالَ من سن يوم حتى عامين، بوصفهم في

مرحلة الاعتماد على الأبوين/الاستكشاف، والأعمار من ٣ إلى ٧ سنوات باعتبارها مراحل الاستقلالية الناشئة، ومن ٨ إلى ١٢ سنة باعتبارها مراحل السيطرة/لعب الأدوار، وهكذا، مع الربط بين سمات معيَّنة تحدِّد عوامِلَ الجذب التسويقية المناسبة لكلِّ مرحلة من مراحل تطوُّر الطفل. فعلى سبيل المثال: تُركِّز الأعمار من ١٣ إلى ١٥، التي تُوصَف بمرحلة المراهقة المبكِّرة، على التطور البيولوجي للنصفين الأيمن والأيسر من المخ، وتصنيفات الهوية الذاتية/الاجتماعية، والاستقلال عن الأبوين، والقبول بين الأقران. وسوق منتجات المراهقين، التي يزيد قوامها في الولايات المتحدة عن ٣٠ مليون شخص، سوقٌ ضخمة تُدِرُّ أموالًا طائلة، ولا يعود السببُ في ذلك إلى مشاركة الشباب الأمريكي في سوق العمل بحلول سنوات مراهقته، ولا لأن المراهقين في الولايات المتحدة واعون ومهتمُّون بالعلامات التجارية والموضة، بل لأن لديهم رغبة في أن يكونوا «عصريين وجذَّابين»، وهذا مدخلٌ جليٌّ لمسوِّقي إعلانات منتجات الصحة والجمال. وبأسلوب آخَر، وكما هو الحال في عالم الإعلان إجمالًا، يستهدف المُسوِّقون جوانبَ عدم الإحساس بالأمان لدى الشباب الناشئين وطموحاتهم؛ وهذا التركيز على استغلال قلق المراهقين ومخاوفهم — كما تُنبِّه كوكو — ينتهي بالتسبُّب في تفاقُم المشكلات التي يواجِهها المراهقون، ولكن ما يفعله المسوِّقون في الواقع هو تضخيم جوانب عدم الإحساس بالأمان تلك من أجل زيادة المبيعات (رالف نادر بتعاوُنٍ من كوكو، ١٩٩٦: ٢٠). وقد أنتج برنامج «فرونتلاين» (الجبهة) — أحد البرامج التليفزيونية التي تُذاع في وقت ذروة المشاهدة — فيلمًا وثائقيًّا يحمل اسم «ذا ميرشانتس أوف كول» (تجار العصرية والجاذبية) (جودمان، ٢٠٠١) يتناول تأثيرَ هذا النوع من التسويق على أفكار المراهقين حول الجنس والأزياء ومنتجات العناية بالجمال وقيمة الذات والكرامة.

ركَّزَتِ الملاحظات الأخرى على تقنيات مثل ألعاب الفيديو، وأشارت غالبية التعليقات إلى العنف الموجود في الألعاب وخارجها؛ ولعبة مورتال كومبات من الأمثلة الأولى على هذا، وهي لعبة يشارك فيها شخصان وتتضمَّن اقتلاعَ القلوب، واجتثاثَ الرءوس والأعمدة الفقارية، وشقَّ الناس إلى نصفَيْن، وصعْقَهم بالكهرباء، وتفجيرَهم، وغيرَ ذلك من أصناف العنف. وليست ألعاب الفيديو المنزلية بأفضل حالًا بما تسبِّبه من فوضى شديدة، وذلك فيما يتعلَّق بالتمرُّد المصاحِب لسن المراهقة، فينقل المراهقين إلى عالمٍ افتراضي له قواعده ومعتقداته وخيالاته الخاصة. هذا إلى جانب ألعابِ تقمُّص الأدوار الأعلى مبيعًا بصيغاتها المختلفة (إكس بوكس، بلاي ستيشن)، ومن بينها ألعابٌ كثيرة مثل كول أوف ديوتي،

وميدال أوف أونَر، اللتين يستطيع فيهما اللاعبُ تقمُّصَ شخصيةِ جندي يحارب في أفغانستان وغيرها من المواقع حول العالم. وينبِّه كتابُ «توقَّفوا عن تعليم أطفالنا القتلَ» (جروسمان ودي-جايتانو، ١٩٩٩) — وهو لكاتبَيْن أحدهما أستاذ أمريكي في أكاديمية ويست بوينت العسكرية والآخر عالِمة نفسية — إلى تبعات ما يقوم به الإعلام من تبليد أحاسيس الأطفال تجاه العنف. إلا أن الآباء الأمريكيين وغيرهم ممَّن حاولوا الضغطَ من أجل استصدار نوعٍ من التنظيم الحكومي لصناعة ألعاب الفيديو، لم يحقِّقوا الكثيرَ من النجاح، ويعود السبب وراء ذلك جزئيًّا إلى أن الحكومة نفسها متورِّطة في الأمر؛ نظرًا لأن مفاهيم الاستهلاك والحرب والترفيه المجتمعة في ألعاب الفيديو التي تدور حول الحرب، تمثِّل أداةَ تجنيدٍ مهمة بالنسبة إلى البنتاجون (جونزاليس، ٢٠١٠).

وننتقل إلى تسويق الموسيقى باعتباره خيارًا أخيرًا بين الكثير من النماذج التسويقية المتاحة. يقول أحد علماء الأنثروبولوجيا عن الموسيقى: «لا يوجد على الأرجح أيُّ نشاط ثقافي إنساني آخَر قادِر على النفاذ بهذا العمق، وقادر على بلوغ السلوك البشري وتشكيله، بل التحكم أيضًا فيه في الغالب» (ميريام، ١٩٦٤). وتقول كوكو إن تأثير الموسيقى التجارية على الشباب هائلٌ منذ خمسينيات القرن العشرين، مدفوعًا بقطاع موسيقي مُقسَّم بحسب المراحل العمرية، وكل مرحلة من هذه المراحل مُقسَّمة إلى أقسام أخرى فرعية لفصل الجيل الأحدث سنًّا عن عالم البالغين، بل فصل الصغار كذلك في مرحلةِ ما قبل المراهقة عن مرحلة المراهقة المتأخِّرة، أو «الفِرق الشبابية»، وهكذا. إن الموسيقى التي ينتجها قطاع الموسيقى التجارية تتعامَل مع عالَمٍ من الأنداد، ومع ثقافة شبابية لها منظومتها الخاصة من الأفكار والأساليب والسلوكيات، وتتسم بحاجتها الماسَّة للانتماء، بينما تمجِّد شركاتُ التسجيل العملاقة الاغتصابَ والقتلَ والفوضى وتعاطيَ المخدرات وإساءةَ معاملة النساء والأطفال، في إطار قطاع موسيقي شبابي يبلغ حجمه ضعف حجم سوق الأعمال المخصَّصة للبالغين.

ومع ارتفاع معدَّلات العنف بين الشباب تُلقَى اللائمة على الموسيقى الشبابية لتشجيعها على مبدأ اللذة وعلى العنف، ولتجاهُلها قواعدَ الأدب واللياقة. وتقتطف كوكو في عملها بعضَ كلمات الأغاني الفاضحة، التي سأكتفي هنا بالإشارة إلى أنها تُعَدُّ نماذجَ مثاليةً للحدِّ الذي يمكن أن تتمادى إليه مثل هذه الصناعات ذات النزعة التجارية دون أي رقابة ذاتية أو مراعاة لأخلاقيات العمل المسئولة؛ ومثال على ذلك قطاع إنتاج المواد الإباحية في الولايات المتحدة، الذي — مع ما يتسبَّب فيه من أذًى للشباب — يتجاوز

حجمه وفقًا لبعض التقديرات حجمَ القطاع الرياضي الذي ينظِّم بطولات الدوري أو حجمَ قطاع إنتاج أفلام هوليوود نفسها (ريتش، ٢٠٠١). وقد أشار إدموند ليتش في خطابه لوالدَيْه إلى تلك النزعة الأمريكية التجارية بوصفها وحشًا هائلًا فقَدَ السيطرة على نفسه، تاركًا للآباء أو المستهلكين من الأطفال القرارَ؛ أيشترون أم لا. بينما تدفع الإعلانات بأسماء العلامات التجارية الغذائية وغيرها من السلع التي صارت أشبهَ بالإدمان في كل مكان، حتى في المدارس وعلى شاشات التليفزيون وعلى الإنترنت، بهدف إغراء الشباب الأمريكي (انظر مثلًا كتاب «وُلِد ليشتري: الطفل التجاري والثقافة الاستهلاكية الجديدة» بقلم شور عام ٢٠٠٤م). يدافع البعض عن الإعلانات التجارية ويصفها بأنها تعليمية، إلا أنها من وجهة نظر تحليلية عمليةُ تلاعُبٍ واضحةٌ وصريحة تتسبَّب في شعور الصغار بالوحدة وفقدانهم التواصُلَ مع جذورهم، وشعورهم أنهم منبوذون في عالَمٍ يسيطر عليه ضغطُ الأقران والتنافُسُ وعدمُ الإحساس بالأمان. وتختم كوكو عملَها بتحذيرٍ جاء فيه: «لا يجوز تفسيرُ اليأس الذي يعاني منه العديدُ من الأطفال بوصفه مظهرًا جديدًا للفجوة الأزلية بين الأجيال، ولكن بوصفه نتيجةً لتحوُّلٍ هائلٍ في ثقافتنا وقِيَمنا» (رالف نادر بتعاون من كوكو، ١٩٩٦: ١٠٥). بل إنه لا يقتصر كذلك على كونه تحوُّلًا في الثقافة «الخاصة بنا»؛ إذ شهدت ثقافاتٌ كثيرة حول العالم تحوُّلات هائلة؛ فما تنطلق شرارته في مقار الشركات الأمريكية ينتقل بعيدًا ولمسافات شاسعة، ويظهر فيما هو أكثر من مجرد عادات شرائية. ولنتذكر ما كانت أحداث رواية «عالَم جديد شجاع» (هكسلي، ١٩٣٢) تتمركَّز حوله؛ سوما، عقار السعادة.

وقد قال إريك فروم (٢٠٠٦ [الطبعة الأولى ١٩٥٦]) في معرض حديثه عن الاقتصاديات والدين، في فصلٍ كَتَبَه حول تفسُّخ عاطفة الحب في المجتمع الغربي المعاصر:

> يقوم المجتمع الرأسمالي من جهة على مبدأ الحرية السياسية، ومن جهةٍ أخرى على مبدأ أن السوق هي المُنظِّم لجميعِ العلاقات الاقتصادية، ومن ثم الاجتماعية … وتشبه العلاقات الإنسانية في الأساس العلاقات بين آليِّين؛ فكل واحد يبني شعورَه بالأمان على بقائه بالقرب من القطيع قدر الإمكان، وعدم الاختلاف في تفكيره أو مشاعره أو أفعاله عنه. ولكنْ بينما يحاوِل الجميع الالتصاقَ بالبقية قدر الإمكان، يظل الكل وحيدًا … إلا أن حضارتنا توفِّر العديدَ من المُسكِّنات التي تساعد الناسَ على التغافُل عن هذه الحالة من الوحدة شعوريًّا … فيتغلَّب

> الإنسان على يأسه اللاشعوري من خلال التسلية والإلهاء الروتيني؛ من خلال الاستهلاك السلبي للأصوات والمشاهد التي تقدِّمها له صناعةُ التسلية والترفيه ... من خلال الشعور بالرضا المُستَمَد من شراء أغراض جديدة، واستبدال أخرى بها في أسرع فرصة (٢٠٠٦: ٧٩–٨٠).
>
> ولكن، مثلما يعجز الآليون عن تبادل مشاعر الحب، فهم عاجزون عن حب الإله ... وهو ما يتناقض تناقضًا صارخًا مع فكرة النهضة الدينية التي يشهدها زماننا هذا (٢٠٠٦: ٩٦).

علاوةً على ذلك، لا يربط بحثُ جولييت شور حول الطفل التجاري (٢٠٠٤) بين النزعة الاستهلاكية والسعادة لدى الأطفال، بل هي تشير فيه إلى أن الأطفال الذين يستهلكون أكثر، يكونون أكثر عُرضَةً للاكتئاب؛ وكلما زاد استهلاكهم زادت علاقتهم بآبائهم تدهورًا مع تناقُض منظومَتَي القِيَم لدى كلٍّ من الطرفين. وتزيد الأبحاث الأحدث تفاصيل ما تطوَّرت إليه هذه الملاحظات.

المخدرات والنزعة التجارية والنموذج الطبي البيولوجي: نموذج أمريكي

أتولَّى في الجامعة تدريسَ منهج «عمليات السيطرة»، وفيه أكلِّف طلابي بكتابة بحثٍ يحدِّدون فيه عمليةَ سيطرة معينة يشهدونها في حياتهم اليومية، ويصفون طريقةَ سير هذه العملية. وغالبًا ما تأتي كتابات الطالبات مُعبِّرَةً عن تأثير الإعلانات على «تقديرهن لأنفسهن» وشعورهن بقيمتهن الذاتية عند مقارنة انعكاساتهن في المرآة مع المفهوم الذي صار معياريًّا للجمال وشكل الجسد؛ وغالبًا ما يختمنَ مقالاتهن بالإشارة إلى أنه على الرغم من إدراكهن لعملية «السيطرة التي يتعرَّضن لها»، فإنهن يشعرن بالعجز حيالها، وبأنهن «عالِقات» في شَرَكٍ يصبحنَ فيه ضحايا لأنفسهن، وغالبًا ما ينتهي بهن الحال إلى الاكتئاب. أما الموضوع الذي يتناوله كلٌّ من الطلاب والطالبات على حد سواء، فهو المخدرات. وليس المقصود هنا المخدرات التي تُشترَى من المروِّجين في الشوارع، ولكن المخدرات التي تُشترَى بوصفات من الطبيب؛ ولهذا فإن المقطع التالي غير المنطقي لا يُعَدُّ نادرًا:

> شهد الصيف السابق لعامِي الأول بالجامعة طلاقَ والديَّ، وانتقالَ أبي للعيش مع عشيقته السرية التي بدأت علاقتُه بها قبل ثلاث سنوات، وانتقلت أمي إلى

شمال كاليفورنيا، وبِعْنا بيتَنا الذي شهدَتْ أركانُه ذكرياتِ طفولتي وصباي، وماتت قطتي، وشُخِّصَتْ إصابةُ جدتي وابن عمي البالغ من العمر ثمانية وعشرين عامًا بمرحلة متأخِّرة من السرطان لا سبيلَ إلى علاجها، ثم التحقتُ بالجامعة ... وكنتُ أعاني من اضطراب شديد من جرَّاء هذه الأحداث وبعض المشكلات الأخرى التي لم أتمكَّن من حلها بخصوص إحساسي بعدم الأمان ... ونصحني البعض بالتحدُّث إلى أحد الاستشاريين بالجامعة، وبالفعل أنصتَتْ ... الطبيبة النفسية ... ثم أخبرتني بأنني يجب أن أبدأ في تناوُلِ عقار بروزاك ... فأوضحتُ لها عدمَ رغبتي في تناوُل أي عقاقير مضادة للاكتئاب ... فأخبرتني بأنني أعاني من خلل كيميائي، وأن البروزاك سوف يعالج هذا الخلل ... وبأنني إن واصلتُ رفضي للعلاج قد تطلب مني الجامعة الرحيلَ. أكَّدْتُ لها أنني أمرُّ بفترة عصيبة ليس إلا، ولا أحتاج إلا للفضفضة لشخصٍ ما ... وحملتُ قصتي مخذولةً وشاركتُها مع عدة طلاب آخرين لأكتشف أن المركز الصحي بجامعتنا معروف بفرضه العقاقير المضادة للاكتئاب على الطلاب.

واصلَتِ الطالبة نفسها عملها وكتبَتْ مقالًا استحقَّتْ عنه جائزةً، تناولَتْ فيه المدى الذي صار معه تناولُ العقاقير ذات التأثير النفسي أمرًا عاديًّا في الولايات المتحدة (لوليوف، ٢٠٠٤). وتُسوَّق مثل هذه العقاقير من خلال الترويج لحالة دائمة من «السعادة»، وحالة شعورية تُوصَف بأنها الحالة المُثلى التي قد يرغب فيها الإنسان.

تُتيح العقاقير الدوائية للناس الوفاءَ بالمعايير التي تؤهِّلهم ليُعَدُّوا أناسًا «طبيعيين»، وقد انتشرت تعريفات تلك «الحالة الطبيعية» على مستوى العالم. وتعي لوليوف وجود أمراضٍ نفسية، وأن العقاقير تساعد بالفعل الأشخاص المصابين بهذه الأمراض، ولكنها تحتجُّ بأن شركات العقاقير تستفيد من حالات الالتباس في تشخيصات الأمراض النفسية عن طريق الترويج لنمط طبيعي حدَّدوا تعريفه بأنفسهم، مستخدمين الأساليب التسويقية؛ فيدَّعون أنه بتناول عقاقيرهم يصبح الإنسان طبيعيًّا ومتوازنًا وسعيدًا ومرتاحَ البال والخاطر من ضغوط الحياة. وهكذا تحدِّد العقاقيرُ ماهيةَ السلوك «الطبيعي»، وهو ما يُعَدُّ تحوُّلًا في المنظومة الأخلاقية يُخلِّف أثرًا هائلًا على الأجيال الأصغر سنًّا.

وتشير لوليوف إلى أنه في: «الفترة ما بين عامَيْ ١٩٨٨ و١٩٩٤م تضاعَفَ تناوُلُ مضادات الاكتئاب من ثلاث إلى خمس مرات بين ٩٠٠ ألف من صغار وشباب الولايات المتحدة في الفئات العمرية بين عامين و١٩ عامًا (ماهوني، ٢٠٠٢: ٥٣). بينما كشفت

دراسة أخرى أُجرِيَت عام ٢٠٠٢م ازديادَ تناوُلِ عقاقير الجهاز العصبي المركزي بين عامَيْ ١٩٨٥ و١٩٩٩م بنسبة ٣٢٧٪، ومن بينها عقار ريتالين الذي احتلَّ المركزَ الأول بين الوصفات الطبية الأخرى.» وتستشهد لوليوف في مقالها بعدد من الدراسات التي تبيِّن التزايدَ السريع للوصفات الطبية التي توصي بمضادات الاكتئاب لعلاج أطفال أمريكيين حديثي السن للغاية، من المرحلة العمرية السابقة للالتحاق بالمدرسة من سن يوم حتى ٥ أعوام. وعادةً ما يتعرَّض الآباء للضغط للموافقة على استخدام مضادات الاكتئاب لمساعدة أطفالهم، وهو الأمر الذي تنجم عنه أحيانًا نتائج كارثية بالنسبة إلى الأطفال، كما في بعض الحالات التي كشفت عنها دراساتٌ حديثة ربطت بين تعاطي مضادات الاكتئاب والانتحار. الجدير بالذكر أن أغلب المدارس الحكومية تُخضِع الأطفالَ للاختبارات لاكتشاف إصابتهم بتشتُّت الانتباه (اضطراب فرط الحركة وتشتُّت الانتباه)، وإن اكتُشِفَت إصابة الأطفال «بالمرض» (والذي صار يُصنَّف حاليًّا ضمن الأمراض النفسية وفقًا للدليل التشخيصي والإحصائي)، فإنهم يُطالَبون بتناول العقاقير الملائمة حتى يُسمَح لهم بدخول فصولهم؛ وبهذه الطريقة يتناول الملايين من الأطفال الأمريكيين مضاداتِ الاكتئاب، سواء أكان ذلك في الغالب من أجل الاكتئاب أم الملل أم مجرد النشاط الزائد. ونظرًا لأن أمخاخ الأطفال تكون لا تزال في مرحلة التطور والنمو، يخشى الخبراء والآباء، بل الأطفال أنفسهم أيضًا، من أن استخدام مثل هذه العقاقير لفترات طويلة قد يؤذي تطوُّر مخ الطفل، الذي يكون «رخوًا» للغاية (كلوجر، ١٩٩٨: ٩٤). كذلك تشير بعض الدراسات إلى أن عقار الريتالين له آثارٌ جانبية قد تسبِّب الإدمان وتؤثِّر على عضلة القلب، وهي شبيهة بالآثار الجانبية للكوكايين (ويليامز، ٢٠٠٣).

وهذا التعاون بين شركات العقاقير والمدارس والأوساط السياسية، الذي يُعلِّم الأطفالَ الاعتمادَ على العقاقير ليتمكَّنوا من التكيُّف مع تعريف السلوك المقبول في المجتمع، يُعَدُّ جانبًا مظلمًا حالِكَ الظلمة للسيطرة وتوحيد المعايير الاجتماعية في الأصولية المؤسَّسية. في رواية «عالَم جديد شجاع» للكاتب ألدوس هكسلي تُستَخدَم الأساليب الكيميائية في التهدئة والسيطرة على العقل من أجل السيطرة على المجتمع، وفي الولايات المتحدة المعاصرة تعيد شركاتُ الأدوية تحديدَ طريقة تدريس الطب النفسي وممارسته، ولدينا حاليًّا أعدادٌ هائلة من الإعلانات المُتَلفَزة للعقاقير التي تُؤخَذ بوصفات طبية، وصلت قيمتُها عام ٢٠١٠م إلى ٥ مليارات دولار.

ولا تختلف الأصولية المؤسسية عن بقية المجالات في عدم اعترافها بأي حدود فيما عدا صافي أرباحها. وفي ذلك تحوُّلٌ عن الأسواق ذات الجذور والأسس الاجتماعية، كتب

عنه بولاني (١٩٤٤) وبعده جون جراي في كتابه «الفجر الكاذب» (١٩٩٨). ولهذا فإن معرفة الذات التي تحدَّثَ عنها جون جالفين هي ما يبحث عنه طلاب الجامعات داخل أنفسهم والآخرين، من خلال دراستهم مسألةَ التعاطي الطبي للمخدرات في الولايات المتحدة، وتصل بهم دراستُهم تلك إلى أن الأصولية العلمانية المؤسسية تشبه الأصولية الدينية في القناعة بصلاحها الذاتي، وما تظهره كلتا الأصوليتين من حماسٍ دعويٍّ. علاوةً على ذلك فإن الشركات تتجاهل التوصيات التي قدَّمها كيانٌ رفيع المستوى مثل مجلس كارنيجي المعنيِّ بالأطفال في تقريره «أطفالنا قاطبة: الأسرة الأمريكية تحت وطأة الضغط»، الذي نَبَّه فيه إلى أنه «ينبغي أن تكون لدينا شركات تتمتع بحسٍّ قوي بالمسئولية الاجتماعية، حتى إن لم يترتب على هذه المسئولية تحقيقُ أرباحٍ جديدة أو زيادة معدل النمو المؤسسي» (كينيستون ومجلس كارنيجي المعني بالأطفال، ١٩٧٧: ٧٠). ولكن إذا ما نظرنا إلى الكارثة البيئية التي تسبَّبت فيها الشركةُ البريطانية للنفط في الخليج باعتبارها مؤشِّرًا على واقع الحال، فلن نجد بادرةً واحدةً على حدوث أي صحوة في الأخلاقيات المؤسسية، سواء في تعاملها مع الأطفال أم مع البيئة، على الرغم من أن ضحايا مثل هذه الكوارث قد يتيقَّظون إلى دلالات غياب التنظيم الحكومي للمؤسسات الكبرى.

عندما تلتقي الأرباح المؤسسية والتعليم: قطاع الاختبارات التعليمية

لعلَّ النية الأوليَّة لأصحاب مبادرة إقامة قطاع الاختبارات التعليمية في الولايات المتحدة كانت ضمان العدالة في الالتحاق بالجامعات، وعدم الاعتماد في ذلك على الطبقة الاجتماعية للمُتقدِّم أو امتيازاته أو علاقاته الاجتماعية، إلا أن النتائج جاءت على النقيض تمامًا، وهذا موثَّق في تقريرٍ ريادي عام ١٩٨٠م بقلم ألان نيرن (صحفي يشتهر اليومَ بحادثٍ يرتبط بتيمور الشرقية، ولكنه كان في عامه الثاني بجامعة برينستون وقتَ كتابة التقرير). وصف نيرن في تقريره اختبارَ التقييم المعياري باعتباره مقياسًا ضعيفًا للإبداع وأرجحية النجاح الأكاديمي والأداء في الولايات المتحدة، فضلًا عن المتقدمين للالتحاق من الشرق الأوسط. وقد أُعِدَّ منذ ذلك الحين عددٌ من الدراسات النقدية التي ارتقت في مستواها بمرور الوقت، وتناولَتْ إعدادَ الاختبارات للطلاب الأمريكيين، وقام على إجراء بعضها علماء أنثروبولوجيون. ومع بدء تنفيذ قانون «عدم التخلِّي عن أي طفل» الذي سنَّه

الرئيس بوش، صار النقد يتزايد من جانب الآباء والأطفال أنفسهم؛ وكما أخبرني مؤخرًا عالم الأنثروبولوجيا التربوي، بيني أوين، واصفًا الوضع، فإن:

> إخضاع أطفال صغار لا يزالون في الصف الثالث الابتدائي للاختبار، لا يؤدِّي إلى الحصول على نتائج دقيقة؛ فقد رأيت تلاميذَ ينهارون باكين وغير قادرين على الأداء عند إخضاعهم لمزيدٍ من الاختبارات. لكن الأمر الأهم من درجة توتُّر الطفل وقلقه هو إدراكه أن عقله يتطوَّر في أوقات تختلف عن الأطفال الآخرين، وهو ما لا يدركه البالغون مهما كثرت الأبحاث التي تُجرَى لدراسة مخ الإنسان. ويسمِّي المعلمون هذه الحالةَ بلحظة «الإلهام» التي تُستجلَى فيها الأمور المستغلقة، ويدرك التلميذ فجأةً المرادَ من الأفكار المجردة المعروضة أمامه؛ ولهذا فإن توقُّع تساوي مستويات الأطفال في كلِّ الأوقات يزعزع الأطفالَ ومدارسهم، والبلاد على المدى الطويل (تواصُل شخصي، ٢٠٠٩).

جدير بالذكر أن ميزانية قطاع التعليم الحكومي في الولايات المتحدة تتجاوز قيمتها ٣٠٠ مليار دولار أمريكي، وتُعَدُّ مبادرةُ إعداد الاختبارات تعدِّيًا مؤسسيًّا، الهدفُ منه في النهاية السيطرةُ على التعليم الحكومي. ويشير علماء النفس الذين يجرون الأبحاثَ على موضوع الأنواع المختلفة من الذكاء إلى أن الاختبارات لا تفيد إلا في قياس الذكاء اللغوي والذكاء الحسابي، بينما تهمل الأنواعَ الأخرى من الذكاء. وكلما زاد الضغط على المدارس لتعليم الطلاب من أجل اجتياز الاختبار، تعرَّضَتْ تلك الأنواع الأخرى من الذكاء للتهميش بالرغم من أهميتها لتطوير التفكير النقدي، فيصير التعلُّم التقليدي المعتاد هو القاعدة، والتفكير المعياري النتيجة؛ وهو ما يؤدِّي كذلك إلى صعوبة جذب المعلمين المبدعين وجمعهم؛ حيث إن المناهجَ التي يحظر على المعلمين تعديلها، والتسلُّطَ الإداري الذي يهدف إلى رفع مستويات الدرجات في الاختبارات، غالبًا ما ينتهيان إلى تنفير أفضل المعلمين. ويلجأ الطلاب في نفس الوقت إلى المعلمين الخصوصيين، والالتحاق بالبرامج التعليمية المؤسسية كمراكز سيلفان التعليمية التي يستفيد منها قلةٌ مختارة على حساب التعليم الحكومي الأوسع انتشارًا.

وعندما تصير المدرسة مملَّةً ومجردَ عملية تكرار، يتململ الطلاب ويتشتَّت انتباههم. لذا لا عجب أن يصير أحد أسباب قلق الخبراء التربويين الأمريكيين هو عجز الطلاب عن التركيز، الذي قد يكون نتيجةً للوسائط الجديدة. ويبدو أن تعريف التركيز هو

السكونُ في وضعٍ معينٍ، والقدرةُ على الجلوس والانتباه فقط إلى معلِّمةٍ قد تفتقر هي نفسها إلى التركيز. إلا أن التركيز يصبح مهمَّةً صعبة للغاية، إذا ما كان اليوم الدراسي مقسَّمًا إلى فترات تأديبية يُنتظَر من الطلاب أن يجلسوا خلالها بسكون مع الإنصات بدلًا من المشاركة الفعَّالة. وإذا ما شُخِّصَت حالةُ أي طالب غير قادر على الجلوس ساكنًا باضطرابِ فرط الحركة وتشتُّت الانتباه، فسوف يُفرَض عليه تناوُلُ العقاقير، وإنْ تمكَّنَ من الجلوس «ساكنًا»، فسوف يصبح لدينا جيلٌ من الشباب الخاضع الخانع؛ وبهذا صار الاختيارُ المتاح أمامهم أن يصيروا إما غرباء الأطوار، وإما نُسَخًا بعضهم من بعض، وهذا في حد ذاته يبعث على الرعب (روبرتس، ٢٠٠٦). فضلًا عن ذلك، تُصدِّر مؤسساتُ الدعم الأمريكية نظامَنا التعليمي بكثافة وحماس إلى الشرق الأوسط! إن التحوُّل الجذري في عمليات التفكير الذي يصاحب تطويرَ الوسائط الجديدة — من حاسبات آلية وهواتف محمولة وأجهزة آيبود — يُعَدُّ تحوُّلًا مُذهِلًا، حتى من دون أخذ الفروق الثقافية في الاعتبار؛ ومن ثم فإن تصدير أيديولوجيات التعليم الأمريكية دون مراعاة البيئات الثقافية يُعَدُّ فشلًا مع سبق الإصرار.

الأصوليات: اقتصادية ودينية وسياسية

يضمُّ الفصلُ الأخير من تقرير مجلس كارنيجي المعنيِّ بالأطفال (كينيستون ومجلس كارنيجي المعني بالأطفال، ١٩٧٧) تصريحًا مميَّزًا، وينبع تميُّزه هذا من أن العديد من النظريات التي تناولَتِ الأسرةَ الأمريكية، قد صيغت من وجهة نظر نفسانية لم تُلْقِ باللوم إلا على الوالدَيْن فيما يتعلَّق بالمشكلات التي تواجهها الأسرة، بينما صيغت هذه النتيجةُ بما يتعلَّق بالثقافة والمجتمع:

> قد نشتاق لتلك الصورة التي توردها كتب الحكايات عن الأسر المطمئنَّة البال الهادئة الخاطر المتحكِّمة في مصيرها، ولكننا نحيا الآن في ظل واقعٍ يختلف تمامَ الاختلاف عن هذه الصورة. وقد حان الوقت ليتعامَلَ الآباء والمواطنون وقطاعُ الأعمال الخاصة والمسئولون الحكوميون مع الأشكال الجديدة الكثيرة التي تظهر للأسرة القديمة، وأن نعدِّلَ أفكارَنا وسياساتِنا لتتماشى مع الواقع؛ إذ إن شعور الآباء بالعجز لا يرجع إلى حاجتهم الماسة للتقويم أو العلاج أو التعليم، وإنما إلى أنهم بالفعل عاجزون نسبيًّا في ظل مجتمع اليوم. ولا تقتصر

> متطلبات تغيير هذا الوضع على التغيير الفردي أو العلاج الأُسري أو تعليم الأطفال، ولكن يتطلَّب كذلك حدوث تغيير اجتماعي واقتصادي وسياسي؛ والعديد من مشكلات الأطفال هي مشكلات اجتماعية كذلك، ولا ينبغي أن يقتصر التغييرُ على الجانب الشخصي فقط، بل يجب أن يكون سياسيًّا أيضًا (١٩٧٧: ٢١٣–٢١٤).

تلا ذلك رسْمُ إطار «سياسة الطفل والأسرة» التي يمكن تنفيذها خلال عشر سنوات، و«رؤية من أجل تحقيق كل ما هو ممكن»، بينما حمل الغلافُ الداخلي للتقرير عبارةَ: ««أطفالنا قاطبة» تقرير ينبغي أن يقرأه كلُّ مَن يرغب في استعادة المكانة العليا التقليدية للأسرة في حياة الأمريكيين.» هذا يحدث في الولايات المتحدة، وليس في الشرق الأوسط، ليس بعدُ.

وبالفعل شهدَت السنوات التالية لإصدار تقرير مجلس كارنيجي فورةً من النشاط في الوسطَيْن العامِّ والديني على حدٍّ سواء، حول الأسرة الأمريكية التي تقع تحت وطأة الضغط، ولكن أغلبه كان غير منسَّق؛ وتشكَّلَتْ جمعيات عُنيت بالمصالح العامة، مثل جمعية «التحذير من التجارة»، لتحذير الأمريكيين من تبعات استفحال النزعة التجارية، وأُطلِقَت حملةٌ توصي بفرض حظرٍ عالميٍّ على تسويق المأكولات السريعة للأطفال من سن ١٢ عامًا فأصغر. كذلك ضغطَتْ جمعيةُ «التحذير من التجارة» من أجل سَنِّ مجموعةٍ من الإجراءات أُطلِقَ عليها «ميثاق حقوق الآباء»، للمساعدة على التصدِّي للتأثيرات التجارية المدمِّرة على الأطفال. واشتمل «ميثاق حقوق الآباء» على تسعة تشريعات مقترَحة، عُرِض بعضها بالفعل أمام الكونجرس الأمريكي؛ ومنها: قانون «دَعُوا الأطفال وشأنهم»، وقانون «حماية خصوصية الطفل»، وقانون «المساءلة عن الإعلانات الموجَّهة للأطفال»، وقانون «مدارس بلا إعلانات»، وقانون «إنصاف الوالدين»، وقانون «فضح أوجه الإضرار بالطفل»، إلى آخِره؛ إلا أن النتائج لم تكن تُذكَر في عمومها. وقد تكوَّن العديد من جماعات المواطنين لنصرة هذه القضايا وغيرها؛ كقضية سيطرة الشركات على الوجبات المدرسية، التي صار قطاعُ المأكولات السريعة يستحوذ عليها بدرجة كبيرة حاليًّا، وظهرت ردَّة الفعل على ذلك في ازدهار حدائق أعدادٍ متزايدة من المدارس. وقد تنوَّعَتِ الموضوعات التي طُرِحَت بين أمن المدارس والتبغ والكحوليات والمخدرات الرائجة في الشوارع، علاوةً على التليفزيون والألعاب الإلكترونية من دون شك؛ وتشهد الفترة الحالية طرْحَ الموضوعات المتعلِّقة بحماية الخصوصية ضمن دائرة النقاش؛ حيث تبيع

جهاتُ الوساطة التجارية قوائمَ بأسماء وبيانات الأطفال من سن عامين. وقد عرض اثنان من أعضاء مجلس الشيوخ الأمريكي — هما رون وايدن من ولاية أوريجون، وتيد ستيفنز من ولاية ألاسكا — مشروعَ قانونٍ لوقف مثل هذه الممارسات، ويشمل منْعَ الشركات من بيع البيانات الشخصية للأطفال دون السادسة عشرة لأغراض التسويق التجاري دون موافَقة الوالدين. وقد سُنَّ قانونٌ مشابِهٌ لهذا عام ٢٠١٠م بشأن مشاركة البيانات مع جهات التجنيد العسكري. وجدير بالذكر وجود سابقة لهذا التشريع؛ إذ اعتَبَر حمورابي في شريعته التي سنَّها عام ١٧٥٠ قبل الميلاد أن البيع للقُصَّر جريمةٌ عقوبتُها الإعدامُ.

ولا شك أن فرْضَ النزعة التجارية على الطفولة ما هو إلا عَرَضٌ لظاهرةٍ أكبر أَشَرْنا إليها سابقًا؛ ألا وهي: سيطرة الشركات على الولايات المتحدة كَكُلٍّ. وقد وصف زميلي بول بوهانان الوضْعَ في حوار شخصي قائلًا: «إن القِيَم الثقافية الثمينة إما يُنظَر إليها على مرِّ التاريخ باعتبارها عوائقَ أمام التسويق، وإما يجري الاستيلاء عليها أو استغلالها أو تسليعها مباشَرةً في خدمة الأرباح المؤسسية.» غير أن الماضي لم يضمَّ أيَّ سابقةٍ قابلة للمقارنة ولو من بعيد مع الحالة الراهنة من التدخُّل المؤسَّسي غير المقيَّد في مساحاتٍ كانت فيما سبق تُعَدُّ غيرَ تجارية. ولكننا صرنا تدريجيًّا وبالتعوُّد نتقبَّل في العموم ما كان في الماضي ضربًا من الخيال؛ مثل سماح المدارس الحكومية بدخول المحطَّات التليفزيونية التجارية إلى الفصول، بما تطفح به من إعلانات عن مختلف المنتجات، بحجَّة أن المدارس لم تَكُن لِتُطيق تكلفة أجهزة التليفزيون المتبرَّع بها. وسبق أن أشار كريستوفر لاش إلى الإخفاق المُزري لعلماء الاجتماع والمؤرخين في تنظير تأثير السياسات الأعرض للحكومة على الأسرة، ولكن غالبًا ما تكون الموضوعاتُ التي تقترب من مصادر السلطة موضوعاتٍ محظور التعرُّض لها. وكما قلتُ في خطابي الذي حمل عنوان «مَن يربي الأطفالَ الأمريكيين؟» (لورا نادر، ١٩٨٠)، فإنه من شأن الأبحاثِ المتطوِّرة الرائدة حول الأطفال الكشفُ عن حقائق شائقة حول تطوُّر توزُّع المسئولية بين جميع الأشخاص المشاركين في تغذية أطفالنا وإلباسهم وإسكانهم والتأثير على طريقة تفكيرهم وتصرُّفهم؛ وقد تتطلَّب تربيةُ طفل واحد تعاوُنَ قريةٍ كاملة (كلينتون، ١٩٩٦)، وليست الشركة بقرية، بل لقد صارت القرى نادرةً، على الرغم من أنها لم تزَل موجودةً وبكثرة في الشرق الأوسط.

عودة إلى الأصولية المؤسسية: الاتجاهات المستقبلية

يفترض بعض الأساتذة الأكاديميين المتخصصين في مجال الأعمال — كما ذكرت سابقًا — وجودَ تقارُب بين نوعين مختلفين من الأصوليات الأمريكية؛ أحدهما ديني (اليمين المسيحي الجديد)، والآخَر علماني (أنصار السوق الحرة الليبرالية الجديدة). ولكن بصرف النظر عن ملاحظة السمات المشتركة بين الأصوليتين (القناعة بصلاح الذات، اليقين بامتلاك الحقيقة، عدم تقبُّل الاختلاف، الحماس الدعوي، العقليات المُرتابَة)، يبدو أن التداعيات تتعاقب فيما بينهما كذلك مكمِّلًا بعضها بعضًا، فتدمِّر النزعةُ التجارية الجامحة السياسية والاقتصادية الاستقرارَ الأسري والسمات الثقافية التي تنقل الكرامةَ بين الأجيال؛ وهذا ما يدفع الآباء الذين يشعرون بالعجز إلى اللجوء إلى الخطابة الدينية للحصول على القوة واستقطاب أتباعٍ جددٍ، وهو ما يمكن مشاهدته في الولايات المتحدة في التفاف المحافظين الإنجيليين حول «قِيَم الأسرة»، تلك العبارة التي غالبًا ما تكون الإشارة إليها مبهَمةً، ولكن رد الفعل نفسه الناتج عن الشعور بالعجز يحدث في الخارج كذلك. فعولمة المصالح التجارية، مصحوبةً بشنِّ العمليات العسكرية، تغذِّي التحوُّل إلى الأصوليات حول العالم، والشرق الأوسط ليس إلا مثالًا واحدًا على ذلك (انظر مونوز، ٢٠٠٠).

ومثلما يمزِّق رجالُ التسويق المؤسَّسيون المتعددو الجنسيات قوامَ المجتمع التقليدي في الولايات المتحدة، فإنهم يمزِّقون كذلك الثقافات التقليدية في غيرها من البلدان؛ حيث يتزايد تعرُّضُ الشباب في المجتمعات الشرق أوسطية للعراقيل والهزَّات والصدمات التي تلحق به في الأساس من جرَّاء التغيُّر الاقتصادي وندرة فرص العمل، أو السياسات الحكومية المتعلِّقة بالاحتلال الإسرائيلي، أو السياسات الحادة التي تتبعها الحكومات العربية الاستبدادية المدعومة من الولايات المتحدة، أو الحرب الأمريكية مثل الحرب الدائرة في العراق. وتوثِّق ستيفانيا باندولفو (٢٠٠٧) ما تُطلِق عليه «الحُرقَة» المتعلِّقة بالهجرة السرية إلى أوروبا والتهيئة الإسلامية الأخلاقية السياسية للأزمات الاقتصادية في سياق تغيُّر الأدوار الأسرية، بل إن الأفكار المتعلِّقة بالفئات العمرية الأساسية أصبحت تواجِه معارَضةً؛ فتتساءل ثريا التركي (٢٠٠٢) عمَّا إذا كانت فئة «الشباب» فئةً محليَّة أم مستوردة من الخارج، وذلك في دراستها هي وعلماء محليين آخَرين للفجوات التي تتسع بين الشباب وآبائهم بخصوص أمورٍ مثل اللغة والعنف والملبس وأنماط الاستهلاك

بوجه العموم، وجميعها مشكلات ساهمَتْ فيها العولمةُ وتَوافُق الشباب مع التأثيرات الغربية، وتُعَدُّ مصرُ مثالًا جليًّا على ذلك.

انطلقت ثورة الرئيس المصري جمال عبد الناصر دون إراقة أي دماء، وهو ما أدَّى إلى شعور العرب بالفخر وقيام الاقتصاديات الاشتراكية، ومع وفاة الرئيس عبد الناصر عام ١٩٧٠م، انتقَلَ الاقتصاد المصري من خطط إعادة توزيع الدخل التي استفادت منها الطبقات الاقتصادية الأدنى، إلى سياسة الانفتاح (فتح الباب للاستثمار الأجنبي) في عهد الرئيس أنور السادات (١٩٧٨–١٩٨١م)، التي استمرت وازدادت في عهد الرئيس حسني مبارك (١٩٨١–٢٠١١م). وبالمثل انتقلت السياسات المصرية من المواجَهة مع الغرب في عهد ناصر إلى التوافُق معه، وهو ما شمل فتح الأبواب للإعلانات المؤسسية على الفور تقريبًا (الجندي، ١٩٨١)، وكذلك حدوث تغيير في العلاقات (السياسية والاقتصادية) مع إسرائيل. وقد أطلق البعض على هذا التحوُّل مسمَّى «الأصولية الاقتصادية»، أو اعتبرها جزءًا من الاستعمارية المؤسسية الجديدة (التي تشمل الآن الشركاتِ اليابانيةَ والكورية والصينية، وليس الشركات الغربية فقط)، مع الحفاظ في كلتا الحالتين على كافة أوجه الجمود المرتبطة بالأصولية الدينية العالمية (سميث، ١٩٩٩). ولكن الفرق بالرغم من ذلك هو أنه — وعلى عكس الولايات المتحدة — لا يوجد في مجتمعات الشرق الأوسط تعاطُفٌ مشهودٌ بين الأصولية الدينية والأصولية المؤسسية، بل يوجد تعارضٌ؛ ولهذا نلاحظ في مصر ظهورَ أشكالٍ جديدةٍ للِّباس الإسلامي تتميَّز بتغطية الجسد، وفي المقابل نجد النقيضَ في الإعلانات المميزة للإعلام الغربي، التي تسهب في تعرية جسد المرأة.

ويجري حاليًّا نقاشٌ حامٍ فيما بين المُنظِّرين العلمانيين (هيرشكايند، ٢٠٠٦؛ محمود، ٢٠٠٥) حول كون الأصوليات بطبيعتها محافِظةً ومرتبطةً بالماضي أم أن أفكارها عصرية ومبتكرة بالأساس (أرمسترونج، ٢٠٠٠). ويشير هارت ونيجري (٢٠٠١: ١٤٨) إلى أن «العودة إلى الأسرة التقليدية ليست عودة إلى الوراء على الإطلاق، بل هي ابتكارٌ جديدٌ يمثِّل جزءًا من مشروعٍ سياسيٍّ مضادٍّ للنظام الاجتماعي المعاصر» (أو ما يحسن تسميته «الأصولية المؤسسية»)، وتحديًا للتشرذم، وشكلًا من المقاومة لتهديدٍ ملموسٍ يُشار إليه أحيانًا بالعلمانية أو الحداثة، ولكن يُوصَف هنا بالمؤسسي. وقد أشار سايمون ويسترن إلى مسألةٍ تحتاج مزيدًا من البحث، وهي خروج أنصار الأصولية المسيحية الأمريكية — التي تُعَدُّ بالأساس كيانًا لمقاومة انهيار الأسرة — عن مسار المقاومة الأصولية الدينية في عمومها، من خلال التكيُّف مع عالم الأعمال وتوفيق قِيَمهم

معه (ويسترن، ٢٠٠٤: ٢٩). وفي ضوء هذا الوضع تصير الاستهلاكية هي السلاح الرئيسي في تصدير أفكار دينية عن قِيَم أمريكية ليست بأمريكية تقليديًّا على الإطلاق (كالتبديد أو الإهدار على سبيل المثال)، وإنما هي قِيَم مؤسسية ناتجة عن الخلل في أداء الشركات والسوق. ثم يستطرد ويسترن مُقدِّرًا أن توفيق القِيَم بين الأصوليين المسيحيين وأصوليي السوق الحرة يوفِّر مجالًا ييسِّر استقطابَ مزيدٍ من التابعين ممَّن يرون في الأجندات الاجتماعية عدوًّا جديدًا. ولكن بينما يرى الإنجيليون أن القِيَم الأسرية التقليدية في خطرٍ من الليبراليين (فرانك، ٢٠١٤)، قد تكون الأطراف التي يتحالف معها المؤمنون المسيحيون هي نفسها السبب في تدمير هذه القِيَم في الولايات المتحدة في واقع الأمر.

إن الرؤى الأنثروبولوجية تمثِّل اللَّبِنات التي تتشكَّل استنادًا إلى التفاصيل الإثنوجرافية. ونظرًا لأن شركات الأعمال تُعَدُّ أقوى المؤسسات في عصرنا الحالي، ينبغي أن تتعادَلَ قلَّةُ المعلومات الإثنوجرافية المتعلِّقة بهذه المؤسسة المهيمنة، مع الدراسات الوثائقية الغنيَّة التي عَمِل عليها علماءُ الأنثروبولوجيا في دراستهم لتبعات الهيمنة المؤسسية مع مرور الوقت (دوكاس، ٢٠٠٣؛ ماتي ونادر، ٢٠٠٨). فنحن نعاني من حالة من السطحية التاريخية، وحتى نتمكَّن من تفسير التحالُفات غير المتوقَّعة التي لا تكون جليَّةً بالملاحظة المبدئية، نحتاج للربط بين عمليات التحوُّل إلى الأصولية، بأسلوب أشبه ما يكون بأسلوب فيبر عندما وازَى بين البروتستانتية وأنواع معينة من الرأسمالية.

وفيما يخصُّ المناقشة المطروحة في هذا الفصل، فإن الروابط تُرسَم بين الأصولية المؤسسية الأمريكية (التي لم تَعُدْ أمريكيةً فحسب) وعقليةِ الحصار الناجمة عنها في الخارج بين الأصوليات الإسلامية في الشرق العربي، هذا على الرغم من أن الخطر الذي تفرضه الأصوليةُ المؤسسية المعاصرة أضحى، بحلول القرن الحادي والعشرين، متغلغلًا في المشهد الجغرافي السياسي العالمي بأسره. ولهذا، فإنه من الجدير بالاهتمام الربطُ بين الشباب، والحروب، والعنف وأحداث الربيع العربي بصفة عامة، وهذا الربط بينهم يستأهل الاهتمامَ بما يتجاوز دراسةَ الممارسات القومية أو المحلية الأصغر؛ إذ إن الأصولية المؤسسية قد تسبَّبَتْ في قيام الأصولية الدينية غير الغربية لمقاوَمةِ الإمبريالية التي تتباين أشكالُها اليومَ، وغالبًا ما تتورَّط في هجمات عسكرية. إلا أن الحتمية الاقتصادية، سواء أكانت أصولية أم غير أصولية، ليست هي النقطة الجوهرية، بل تجلياتها الثقافية؛ أي تنشئة الأطفال بحيث يصبح أفرادُ الأسرة الواحدة مستهلكين فرديين منفصلين عن

الوحدات الأسرية الأكبر، أو يتحوَّلون إلى كيانات فردية منفصلة. وبهذا المعنى ترتبط الأصولية ارتباطًا وثيقًا بنوع من النظام الاقتصادي، مثلما ترتبط بالمعتقد الديني.

وتروي الباحثة التربوية ميسون سكَّرية قصةً عن صفٍّ لتدريس ريادة الأعمال، قدَّمته منظمة «إنقاذ الطفولة» للشباب الأردني، وكانت الرسالة المُستهدَفة هي أنه إذا أراد الشبابُ النجاحَ في عالم الأعمال، يتعيَّن عليهم وضْعُ هدفٍ نُصبَ أعينهم، وألَّا يحيدوا عن هذا الهدف مهما حدث. وفي نهاية الفصل الدراسي وجَّهَ المحاضِرُ سؤالًا لأحد الشباب بأن يتخيَّل ما سيفعله إذا كان قد ادَّخَر ٥٠٠ دينار لإنشاء مشروع جديد، واحترق منزل جاره، فطلب منه الجار الذي أصبح بلا مأوًى اقتراضَ ٤٠٠ دينار، فماذا سيفعل؟ أجاب الطالب بأنه سوف يُقرضه المال، فقال المعلم «إجابة خاطئة»! بل يجب أن يواصِل تنفيذَ خطة عمله؛ فقال الشاب: «أتريدني أن أرُدَّ جاري؟ هو عمي!» في هذه الحالة، يتطلَّب النجاحُ تحويلَ الأولويات من الأسرة إلى مبادئ الليبرالية الجديدة.

مراجع

Altorki, Soraya (2002) *Age, Gender, and Class: Youth in the Changing Society*. Unpublished paper presented at American Anthropological Association.

Armstrong, Karen (2000) *Islam: A Short History*. New York: Modern Library.

Clinton, Hillary Rodham (1996) *It Takes a Village: And Other Lessons Children Teach Us*. New York: Simon & Schuster.

de Grazia, Victoria (2005) *An Irresistible Empire: America's Advance through Twentieth-Century Europe*. Cambridge, MA: Belknap Press.

Doukas, Dimitra (2003) *Worked Over: The Corporate Sabotage of an American Community*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

El Guindi, Fadwa (1981) Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement. *Social Problems,* 28, no. 4, 465–485.

Ewen, Stuart (2001 [1977]) *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*. New York: Basic Books.

Frank, Thomas (2004) *What's the Matter with Kansas?* New York: Henry Holt.

Frank, Thomas, and Matt Weiland (1997) *Commodify Your Dissent: Salvos from the Baffler*. New York: Norton.

Friedman, Thomas L. (2000) *The Lexus and the Olive Tree*. New York: Anchor Books.

Fromm, Erich (2006 [1956]) *The Art of Loving*. New York: Harper Collins.

Galvin, John (2002) Terrorism Within. *Ripsaw,* 4, no. 33, 4.

Gonzalez, Roberto (2010) *Militarizing Culture: Essays on the Warfare State*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press.

Goodman, Barak (2001) *Merchants of Cool. Frontline*. PBS, February 27.

Gray, John (1998) *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. London: Granta Books.

Grossman, Dave, and Gloria DeGaetano (1999) *Stop Teaching Our Kids to Kill: A Call to Action Against TV, Movie and Video Game Violence*. New York: Crown.

Guma, Greg (1997) Winning a Global Vote. *Toward Freedom Magazine*. Available at http://www.thirdworldtraveler.com/Democracy/Global_Vote.html (accessed April 12, 2012).

Habermas, Jurgen (1987) *The Theory of Communicative Action: A Critique of Functionalist Reason*, trans. T. McCarthy. London: Polity Press.

Hardt, Michael, and Antonio Negri (2001) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hertz, Ellen, and Laura Nader (2005) On *The Lexus and the Olive Tree*, by Thomas L. Friedman. In *Why America's Top Pundits are Wrong: Anthropologists Talk Back*. Catherine Besteman and Hugh Gusterson, eds. Berkeley: University of California Press, pp. 121–137.

Hertz, Noreena (2001) *The Silent Takeover: Global Capitalism and the Death of Democracy*. New York: Free Press.

Hirschfeld, Lawrence (2002) Why Don't Anthropologists Like Children? *American Anthropologist*, 104, no. 2, 611–627.

Hirschkind, Charles (2006) *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.

Ho, Angela (2009) *Liquidated: An Ethnography of Wall Street*. Durham, NC: Duke University Press.

Huxley, Aldous (1932) *Brave New World*. London: Chatto & Windus.

Keniston, Kenneth, and the Carnegie Council on Children (1977) *All Our Children: The American Family under Pressure*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Klein, Naomi (2000) *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies*. Toronto: Vintage Canada.

Kluger, Jeffrey (1998) Next Up: Prozac. *Time, November* 30, 94.

Laleuf, Marianne (2004) *Psychotropic Drugs: The Candy of the Twenty-First Century*. Undergraduate honors thesis, Department of Anthropology, University of California, Berkeley.

Lasch, Christopher (1977) *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*. New York: Basic Books.

Lasch, Christopher (1978) *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York: Norton.

Mahoney, Diana (2002) Use of Antidepressants in Pediatric Populations Skyrockets. *Family Practice News,* 32, no. 21, 711–723.

Mahmood, Saba (2005) *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mattei, Ugo, and Laura Nader (2008) *Plunder: When the Rule of Law is Illegal*. Malden, MA: Blackwell.

Merriam, Alan P. (1964) *The Anthropology of Music*. Evanston, IL: Northwestern University Press.

Monbiot, George (2001) *Captive State: The Corporate Takeover of Britain*. London: Pan.

Munoz, Gema (2000) Arab Youth Today: The Generation Gap, Identity Crisis, and Democratic Deficit. In *Alienation and Integration of Arab Youth: Between Family, State and Street*. Roel Meijer, ed. Richmond, UK: Curzon Press, pp. 17–26.

Nader, Laura (1980) Who is Raising American Children? Talk given at the Carnegie Council on Children, Washington, DC.

Nader, Ralph with Linda Coco (1996) *Children First: A Parent's Guide to Fighting Corporate Predators*. Washington, DC: Corporate Accountability Research Group.

Nairn, Allan (1980) *The Reign of ETS: The Corporation That Makes Up Minds*. Washington, DC: Ralph Nader.

Noble, David F. (1977) *America by Design: Science, Technology, and the Rise of Corporate Capitalism*. New York: Oxford University Press.

Pandolfo, Stefania (2007) The burning: Finitude and the politico-theological imagination of illegal migration. *Anthropological Theory,* 7, no. 3, 329–363.

Polanyi, Karl (1944) *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.

Reich, Charles A. (1995) *Opposing the System*. New York: Crown.

Rich,, Frank (2001) Naked Capitalists: There's No Business Like Porn Business. *New York Times,* May 20. Available at http://www.nytimes.com/2001/05/20/magazine/20PORN.html?pagewanted=all (accessed June 8, 2012).

Roberts, Elizabeth J. (2006) *Should You Medicate Your Child's Mind? A Child Psychiatrist Makes Sense of Whether to Give Kids Psychiatric Medication*. New York: Marlowe and Co.

Schor, Juliet (2004) *Born to Buy: The Commercialized Child and the New Consumer Culture*. New York: Scribner.

Sherman, Gordon (1987) The Corporate Ethic. Unpublished lecture delivered as part of the course "Controlling Processes" in the Anthropology Department of the University of California, Berkeley. From a transcript of a videotape of the lecture.

Smith, David G. (1999) Economic Fundamentalism, Globalization, and the Public Remains of Education. *Interchange,* 30, no. 1, 93–117.

Tambiah, Stanley J. (2002) *Edmund Leach: An Anthropological Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tett, Gillian (2009) *Fool's Gold: How the Bold Dream of a Small Tribe at J. P. Morgan Was Corrupted by Wall Street Greed and Unleashed a Catastrophe*. New York: Free Press.

Western, Simon (2004) The Social Dynamics of Fundamentalism. Available at http://www.ispso.org/Symposia/Boston/Western.htm (accessed June 15, 2010).

Western, Simon (2008) *Leadership: A Critical Text*. London: Sage Publications.

Williams, Armstrong (2002) The Mental Health Industry. *The Alliance for Human Research Protection.* Available at http://www.ahrp.org/informail/0702/25.html.

Yankowski, D. M. (2001) War Diary: Let Cipro Be Our Guide. *Friction Magazine.* Available at http://www.frictionmagazine.com/politik/columns/wardiary_112501.asp (accessed April 10, 2012).

Zakaria, Fareed (1999) Passing the Bucks. *New York Times,* April 25. Available at http://www.nytimes.com/1999/04/25/books/passing-the-bucks.html?scp=1&sq=zakaria+passing+the+bucks&st=cse&pagewanted=all (accessed April 20, 2012).

قراءات إضافية

Hertz, Ellen (1998) *The Trading Crowd: An Ethnography of the Shanghai Stock Market*. Cambridge: Cambridge University Press.

Leach, Edmund R. (1967) *A Runaway World?* New York: Oxford University Press.

Orwell, George (1961 [1948]) *Nineteen Eighty Four*. New York: Signet Classic.

الفصل السادس

الثقافة وبذور اللاعنف في الشرق الأوسط

العالم العربي الفعلي، لا العالم العربي المُتوهَّم؛ الحياة الحقيقية للشعوب الفعلية، لا الحياة المُتوهَّمة للقوالب النمطية.

جيمس زغبي (٢٠١٠: ٦)

مقدمة

يحفل الشرق الأوسط، والعالم العربي تحديدًا، بالتنوُّع؛ إذ تعدَّدت التقاليد التي تلاقت في هذه المنطقة على مدار الألف عام الماضية، بحيث أصبح من الصعب تمييزُ سماتها الأصيلة فيما يتعلَّق بتنظيم اللاعنف، إن وُجِدَ يومًا ما شابَهَ ذلك من تنظيم. وبالرغم من ذلك، خطر لي في محاضرتي التي ألقيتُها عام ١٩٨٥م في الجامعة الأمريكية في القاهرة، أنه سيكون من المفيد لفْتُ الانتباه إلى الأبعاد الثقافية والاجتماعية التي قد تكون منتشرةً على الأقل في المنطقة، وربما يمكن حينها التوصُّل إلى بعض الأفكار، للتعامُل مع سلوك الأفراد في حالات السيطرة الاجتماعية والثقافية، التي تتلاءم مع قِيَم المنطقة أفضل من نماذج الانسجام الإجباري أو الإدارة البشرية التي تتبعها الدولُ القومية الغربية المعاصرة، وتُستَورَد لتُطبَّق في العالم العربي.

وَلْنتأَمَّلْ أولًا التعامُلَ القانوني في الشرق الأوسط. إن الإسلام — كما يقولون — أسلوبُ حياةٍ، وأشدُ سمات الإسلام إدهاشًا هي المكانةُ المرموقة للقانون؛ فالقانون كما يعبِّر عنه الدينُ هو القوة التنظيمية الرئيسية في المجتمع. ويميل الناس في الشرق الأوسط

إلى استخدام التعابير الدينية في مناقشة أمور الحياة، أو على الأقل هذا هو ما يصدم المتابِع من الغرب. والعرب على وجه التحديد غالبًا ما يواجِهون مشكلاتهم الاجتماعية باستخدام اللغة القانونية، سواء أكانوا في منتدًى قانوني أم لا. والشعوب الشرق أوسطية، مقارنةً بالأمريكيين مثلًا، يَظهرون بمظهر الشعب الواعي بالقانون والمُطبِّق له (ماير، ١٩٨٥)؛ ولهذا فإن القائمين على سَنِّ وتطبيق القانون (سواء أكان العرفي أم الشرعي أم المحلي) في الشرق الأوسط، يتعاملون مع جمهورٍ لديه وعي قانوني. لُوحِظ كذلك أن القانون يفرض النظام في الصراع من أجل الحصول على الموارد المحدودة (الثروة أو المكانة أو الشرف والكرامة)، وبالرغم من وجود المحامين في الشرق الأوسط، فقد صارت العادة في المحاكم أن يتحدَّث المتخاصمون بالأصالة عن أنفسهم، والغيابُ النسبي للمحامين والدفاعِ يحوِّل التركيزَ في قاعة المحكمة إلى القاضي. ونظام العدالة المعتمِد على القاضي يجذب الشخصَ العادي داخل العملية القانونية بطريقةٍ لا يستطيع أن يحقِّقها نظامُ العدالة المعتمِد على المحامي.

ويُعبِّر مارتن شابيرو في دراسة مقارَنة أجراها على المحاكم (١٩٨٦: ١٩٥) عن عدة ملاحظات إضافية مفيدة، فيقول: «لا تكتفي الشريعة الإسلامية بتناوُل الأمور الصحيحة والخاطئة من وجهة النظر القانونية، ولكن تتناول كذلك الأمور الجيدة، والأفضل منها، والأفضل على الإطلاق من الناحية الأخلاقية.» ويشير إلى أن أحد المبادئ الأصيلة في الفكر التشريعي الإسلامي أن الحق في القانون والدين يتحدَّد بناءً على إجماع المؤمنين، وليس استنادًا إلى أوامر أيِّ شخص حيٍّ. كما يرحِّب الإسلام بمجموعة كبيرة من الآراء المتنوِّعة داخلَ إطار هذا الإجماع الشامل: «لا يقتصر الأمرُ على وجود مدارس مختلفة للشريعة، ولكن يجوز كذلك وجود آراء مختلفة داخل المدرسة الواحدة كما رأينا، بل إن المفهوم الإسلامي للإجماع هو في العموم نوعٌ من الاتفاق العفوي المتجدِّد، وليس فرضًا للتماثل.» (١٩٨٦: ٢٠٣).

ويتكوَّن القانون في البلدان الشرق أوسطية من مجموعة وافرة من المبادئ المتناثرة في ميادين لا حصرَ لها، فيتم جمْعُها والاختيارُ من بينها، وأحيانًا تجاهلُها، في إطار عملية اتخاذ القرار القضائي. وقد امتزجت الشريعة الإسلامية والقانون العرفي والقانون الموروث من القانون الاستعماري، وأصبحوا أجزاءً من الأنظمة القانونية المحلية. ويرى البعض أن الفترة الاستعمارية وسَّعَت الخياراتِ التي تلجأ إليها الحكوماتُ الحالية، بينما يرى آخَرون أن ما استعارَتْه الدولُ الجديدة من القوانين الإدارية والتجارية والجنائية

الغربية، زاد من الخيارات عن الفترات السابقة للاستعمار. ولكن ربما يكون قانونُ الدول القومية قد أدخَلَ نوعًا من الجمود على النظام، بما يجبر الحكوماتِ على زيادة اللجوء إلى القانون العرفي أو الشريعة الإسلامية. وفي الدول القومية تُعَدُّ المحاكمُ الإسلامية والقانون العرفي معًا أداةً اجتماعيةً ومدنيةً للسيطرة، ولا يوجد مكان يُدلِّل على صحة ذلك أكثر من الدول غير المركزية مثل أفغانستان.

ماذا عن السيطرة خارج المؤسسات الشبيهة بالمحاكم؟ أكَّدَتْ أغلب الدراسات الأكاديمية التي تناوَلَتِ الشرق الأوسط (سواء الاستشراقية أم غير ذلك) تأكيدًا شديدًا على أن المجموعات الأساسية التي ينتمي إليها الأفرادُ قويةٌ، وأن هذا التركيز على المجموعة الأساسية (سواء أكانت هذه المجموعة هي الأسرة النواة أم السلالة أم العشيرة) يكون على حساب تطوُّر المجموعة الثانوية التي لا تستند إلى العلاقات الأسرية. وقد استُخدمت أولوية المجموعات الأسرية لتفسير غياب نظام التدرُّج الهرمي، في المحاكم مثلًا، أو في الحكومات بصفة عامة. إن الأهمية الكبيرة المرتبطة بالأسرة في المنطقة حقيقيةٌ، ولكن الجانب الآخَر من هذا التعميم الذي يركِّز على غياب الجماعات الثانوية/المدنية، لا يعترف فيما يبدو بأن الإسلام قوة مُنظِّمَة وتنظيمية تتميَّز بعدد كبير من الضوابط «التلقائية».

وقد أُتِيحت لي الفرصةُ لمشاهدة بعض هذه الضوابط التلقائية أثناء إجراء دراسة ميدانية في المغرب في صيف ١٩٨٠م. كان المغربيون وقتَها يحتفلون بحلول شهر رمضان، وكانت شواطئ الرباط مزدحمةً بالمصطافين كعادتهم في اليوم الأخير قبل رمضان، ولكن مع بداية اليوم الأول من الشهر خلا الشاطئ من مرتاديه تمامًا، على الرغم من عدم وجود شرطي أو مسئول لمراقبة الزيارات إلى الشاطئ، أو مراقبة حركة زوَّار المطاعم لتناوُل الطعام أثناء النهار. كانت القيود داخليةً واعتمدت على الانضباط الفردي، فكان المدخِّنون ومحبُّو الطعام يراعون الصومَ في تنظيمهم للتدخين أو تناوُلهم للطعام. أما قاعات المحاكم خلال شهر رمضان، فقد لاحظتُ أنه لم يُعرَض عليها سوى فئة قليلة من السكِّيرين بغرض التعيير. كانت حالةُ الانضباط بشكلٍ عامٍّ لافتةً للنظر على كافة مستويات المجتمع، وخصوصًا في الحيِّز العام، وقد تحقَّقَ ذلك من خلال السيطرة الثقافية، لا السيطرة الاجتماعية التي تفرضها الشرطةُ بمراقبة سلوك المواطنين، وهي المهمة التي قد تتطلَّب في مثل هذه الحالة مواردَ أكثر ممَّا تستطيع المغرب أو أي دولة أخرى حشْدَها. أما في الغرب، فقد استدعى نقْصُ آلياتِ الانضباط الذاتي زيادةَ عناصر الشرطة وتطوُّر تقنياتها، بينما تُعَدُّ هذه الآليات أرخص من العمليات الشُّرطيَّة في الدول

الأفقر، ودونها سيكون من العسير تنظيمُ مناسباتٍ دينيةٍ كرمضان أو الحج إلى مكة كلَّ سنة. لذا فإن الانضباط والتنظيم الذاتيَّيْن هما السمتان المهمَّتان في الصوم أو الحج، على الأقل تقليديًّا، والآلية الجوهرية في حالتنا هذه هي الآلية الإقليمية المشتركة، وليس الثقافة الخارجية المُستعارة.

التغريب المتنافر والحَجُّ

أيُّ جانب من جوانب الثقافة المختلفة يُنظَّم ذاتيًّا؟ وما الآليات التي تدعمه؟ قد يكون الخوف هو آلية التنظيم في بعض المجتمعات، أو الشعور بالذنب في مجتمعات أخرى، أما في الشرق الأوسط فالأرجح أن هذه الآليات مرتبطة بمفهومَيِ العار والشرف. وهذا التركيز على الشرف والعار هو ما دفع بورديو (١٩٥٨: ٩٥-٩٦) للانتباه إلى أنه من غير المسموح إظهارُ النزاعات والإخفاقات والعيوب أمام الغرباء عن المجموعة. وبالرغم من أن العلماء غالبًا ما يصفون مثل هذه المفاهيم مقترنةً بمكانة المرأة في ميثاق شرف الجماعة، فإن الشرف والعار لهما صدًى أوسع بكثير. فعلى سبيل المثال: يشمل الميثاق المجتمعي لحسن الأدب صِيَغًا لغوية، وقواعدَ لحسن الأدب، ومقولاتٍ خاصةً لكل مناسبة تعكس مفهومَيِ الكرامة والحِشمَة؛ لذا فإن المجموعات تمتلك نفوذًا على سلوك أفرادها، وتؤثِّر في «أبسط الأفعال في الحياة اليومية» (بورديو، ١٩٥٨: ٩٥).

علينا كذلك دراسة الدلالات الجمعية لمفهومَيِ الشرف والعار؛ لأنهما يتجاوزان حدودَ الجماعة الخاصة؛ حيث يربط الناس أنفسهم بالجماعات التي تتزيَّن بالشرف، ويتخلَّون عن المجموعات الأقل أهميةً والأهون شرفًا من عشائرهم. وترتقي مكانة الأسرة بما يُنسَب إليها من صالحات وبمدى كياستها في التصرُّف، بينما تسوء سمعة المجموعات من خلال الأخطاء والزلَّات الموسومة بالعار. وترتبط بالشرف مجموعةٌ من الحقوق مثل حق اللجوء؛ أي إنه يتعيَّن منْحُ الأمانِ للعدوِّ الذي يستسلم لخصومه في الحروب والغزوات، بل إن القاتل يستطيع الذهاب لبيت ضحيته طالبًا الأمان. وتحمُّلُ العدوِّ الذي يصير ضيفًا — كما سوف نشير في سياقات أخرى — يتطلَّب التحلِّيَ بأقصى درجات ضبط النفس، إلا أن الجزاء هنا هو التبجيل والتمتُّع بالرِّفْعة المترتبة على التصرُّف بشرف، بينما يجلب العجزُ عن الالتزام بهذه القواعد الخزيَ والعارَ لأصحابه. وتتحقَّق أسمى مراتب الشرف حينما يُوفَّى بالمبدأ على حساب مَن يوفيه، «وأفضل مثال على ذلك»

— كما يشير أحد الباحثين — «هو الالتزام بمنح الأمان للعدوِّ إذا طلبه. وفي هذه الحالات يُثبِت الرجل عمليًّا أن الشرف بالنسبة إليه أهمُّ من الحياة نفسها» (زيد، ١٩٦٦: ٢٥٨). ويلعب الشرف دورًا مهمًّا في السيطرة الاجتماعية في المجتمعات ذات الطبيعة المقسَّمة التي امتثلت مؤخرًا للسلطة الحكومية، كما في حالة البدو المصريين. ونظرًا لأن مفهومَي الشرف والعار أكثر انتشارًا في المجتمع العربي، يمكننا أن نحزر أهميةَ دورهما في تنظيم السلوك المجتمعي، سواء للأفضل أم للأسوأ. ففي المجتمعات الديمقراطية مثلًا يحمل العار (جهرًا على المستوى العام) فائدةً أعظم للصالح العام من الشعور بالذنب (سرًّا على المستوى الشخصي).

علاوةً على ذلك، يوجد في هذا الجانب من العالم العديدُ من وسائل السيطرة غير الحكومية التي تتَّسِم ضوابطُها بطابعها اللامركزي الداخلي؛ ففي حالات الخلاف مثلًا غالبًا ما يتولَّى نزْعَ فتيلِ التصعيد وسطاءُ مُوَقَّرون يتمتعون بالسيطرة من خلال ما يحظون به من الاحترام؛ فيتوصَّلون إلى الحلول لجماعاتهم من خلال الواسطة (التي لا يجوز الخلط بينها وبين الرشوة) التي تعتمد على ردِّ الحق لأصحابه وتعويضِ الأطراف لمنع حدوث أيِّ تصعيد (انظر نادر، ١٩٦٥). كذلك فإن النموذج النظري الذي تطرحه فكرةُ المجلس يتمثَّل في الأساس في عقد اجتماعٍ مفتوحٍ بين الحاكم والمحكومين، بغرض تناوُلِ المشكلات وحلِّها. ولكني لا أقصد أن أعكس انطباعًا بأن القوة لا تُستخدَم لتحقيق الأهداف في هذه المنطقة، بل لقد أظهرَتِ الأنظمةُ الديكتاتورية الشرق أوسطية نصيبَها من ممارسة العنف الموجَّه ضد مواطنيها. فالدولة القومية الحديثة غالبًا ما تكون مُجهَّزة بجهاز شرطة وكيان عسكري طليقَي اليد؛ ولكن، وعلى الرغم من ذلك، تظل أساليب السيطرة غير العنيفة بذورًا ثقافيةً قوية في المنطقة قابلةً لمزيدٍ من التطوير.

ولكن الأساليب غير العنيفة المُتَّبعة في الغرب لا تنتقل مع أفكار السيطرة والحكم المأخوذة منه؛ ولهذا تعتمد الأممُ الجديدة على القوة اعتمادًا كبيرًا لإحكام سيطرتها. ويعود هذا من ناحيةٍ إلى المبادئ المتنافرة المأخوذة من الخارج مثل مبدأ الدولة القومية المركزية، ومن ناحيةٍ أخرى يعود إلى أن الحداثة تُزاحِم أساليب السيطرة المحلية، خاصةً مع دعم القوى الغربية للأنظمة الديكتاتورية، وأيضًا بسبب الإرث الذي خلَّفته الأنظمةُ الاستعمارية.

وتتجلَّى هذه التناقضاتُ في أساليب إحكام السيطرة فيما يتعلَّق بموسم الحجِّ على سبيل المثال؛ حيث يشير تاريخُ هذه المنطقة إلى قلَّة تدخُّلِ الحكومات على مرِّ

التاريخ في الحياة الشخصية للمواطنين، الذين اتبعت علاقاتُهم المشتركة أنواعًا أخرى من الأنظمة كالنظام العرفي أو الديني، والتي أشرتُ إلى بعضها بالفعل. ولكن الدول القومية الجديدة — كما سبقت الإشارة — تكون مصحوبةً مع الأسف بآليةٍ لفرض القوة، تعمل على تقويض أساليب السيطرة التقليدية. علاوة على ذلك، فإن أيَّ حكومةٍ في الشرق الأوسط، مثلها مثل كل الحكومات حول العالم، تكون مجهَّزة لمواجَهةِ نوعين من الأزمات: الداخلية والخارجية، ولكن الأزمات المُصنَّفَة باعتبارها أزماتٍ «داخليةً» في العالم العربي تشمل تقليديًّا وإلى حدٍّ ما الأزماتِ التي تنشأ في الدول الإسلامية الأخرى، سواء أكانت عربية أم غير عربية (كما هو الحال بين إيران والسعودية، أو العراق والسعودية — الشيعة/السنة)، بينما تُصنَّف الدولُ التي يكون قوامها من غير المؤمنين ضمن الفئة الخارجية بطبيعة الحال. وهكذا بينما قد يُوصَف أحد الخلافات بأنه خلافٌ داخليٌّ في العالم الإسلامي، يُطالَب المواطنون — نظرًا لانتمائهم لدولٍ قومية — بحملِ جوازات سفر للانتقال من دولةٍ لأخرى، وهو ما يؤدِّي إلى إبراز الاختلافات بين الأمم في موسم الحج؛ وهذا النوع من التناقُض يمثِّل جانبًا ممَّا يتحدَّث عنه العلماءُ عند إشارتهم إلى التغريب المتنافر.

ولكن عادةً ما تخلو تحليلاتُ أساتذة العلوم السياسية من الإشارة إلى هذه المشكلة — مشكلة التغريب المتنافر — عند تناولهم دورَ الأطراف الخارجية في الصراعات الأهلية؛ نظرًا لأن وجود الأمم القومية أمرٌ بديهيٌّ ومُسلَّمٌ به بالنسبة إليهم، في حين أن النزاعات التي تسبَّبت فيها أطرافٌ خارجية منذ نهاية عهد الاستعمار، ترتبط من وجهة نظر علماء الأنثروبولوجيا ارتباطًا وثيقًا بحالات الصراع الداخلي، إلى جانب أن الحلفاء الخارجيين متورِّطون بالفعل بدرجةٍ ما في الشئون الداخلية في عددٍ كبير من النزاعات بين الدول منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وحرب إيران/العراق من أبرز الأمثلة على ذلك.

وعلى الرغم من أننا لا نتناول هذا المنظورَ الشامل إلا على هامش نقاشاتنا، فإنه يظل جوهريًّا بالنسبة إلى أي نقاش يدور حول الأساليب المتاحة للسيطرة على الأفراد؛ إذ إن سُبُل السيطرة غير المباشِرة عن طريق مفهومَيِ الشرف والعار، والتنظيم عبر الوسطاء كالاستعانة بالواسطة، وعقد مزيدٍ من المنتديات العامة مثل المجلس والمحاكم الإسلامية؛ تُعَدُّ جميعها أساليبَ جوهريةً لضمان اللاعنف في موسم الحجِّ حين يحتشد حرفيًّا الآلافُ من البشر من جميع أنحاء العالم في مكة والمدينة. وإذا ما استُعينَ بجهاز الشرطة الذي يمثِّل جزءًا من الدولة القومية الأوروبية الطراز على حساب هذه الأساليب،

فقد تشمل التبعات تصعيدَ المشكلة، أو تدويلَ مشكلاتٍ هي في الأصل مشكلاتٌ محلية، أو مواجهات عنيفة بصرف النظر عن البادئ بالاعتداء أو ما أثاره الاعتداء. وقد يتفق القليل من الشعوب الشرق أوسطية على أن القوة الغاشمة هي الحل لجميع المشكلات باستثناء حالات محدَّدة، ولكن الأغلبية يميلون للِّجوء إلى السُّبل التي تتفادى المواجهات، أو الحلول الإسلامية التي تقضي باستخدام الشريعة، أو وسائل السيطرة المماثِلة لإلحاق العار، والتي طالما كانت جزءًا من ثقافة الشرق الأوسط على مدار قرون طويلة، وتشمل في حالة الحجِّ دورَ الحشد نفسه في ضبط سلوك الأفراد الذين ينتهكون المعاييرَ الثقافية.

ما بين القوالب النمطية والواقع

كرَّستُ جُلَّ أبحاثي في الفترة التالية لعام ١٩٦٠م لدراسة عمليات التنازع وعمليات فضِّ النزاع، وأجرى طلابي أبحاثَهم حول عمليات التنازُع أو إحلال السلام من إيريان الغربية في غينيا الجديدة حتى بافاريا، ومن غانا وصولًا إلى لبنان، ومن تركيا إلى الإكوادور؛ ونُشِرَت النتائج الإثنوجرافية لهذه الأبحاث في كتاب «عملية التنازع: القانون في عشرة مجتمعات» (نادر وتود، ١٩٧٨). كانت بعض المجتمعات في وقت الدراسة، كما يوضِّح الكتاب، أكثرَ عنفًا أو إثارةً للنزاع من غيرها (انظر مثلًا أبحاث كوخ حول إيريان الغربية في غينيا الجديدة، وأبحاث نادر حول قبائل زابوتيك الواهاكا المكسيكية)، كما كان ممكنًا الربطُ بين انتشار المَيْل للنزاع أو العنف أو غيابهما، والمسارات التاريخية للأحداث أو السمات المختلفة للبِنيات الاجتماعية. وقد انتهت أبحاثنا من دون شك إلى أنه لا يمكن الادِّعاء دومًا أن البِنيات الاجتماعية هي السبب وراء اندلاع العنف؛ إذ أحيانًا ما تكون الشرارةُ الأولى للعنف وديمومته، قد اندلعَتْ خارج ثقافات معيَّنة، كما هو الحال في العلاقة بين أهالي جزيرة ساردينيا وحُكَّامهم الإيطاليين (روفيني، ١٩٧٨)، أو بين السكان الأصليين للمكسيك والغزاة الإسبانيين (نادر، ١٩٩٠).

وتُعَدُّ دراسةُ التنازع مفيدةً من حيث إنها تتيح التفكير في توزيع العنف بين الثقافات عمومًا، والثقافة الشرق أوسطية على وجه الخصوص. وبالرغم من أن هذا المسلك في التعامُل مع المسألة قد لا يقدِّم حلولًا سهلة للمشكلات القائمة في الشرق الأوسط، إلا أنه ربما يبيِّن زوايا جديدة للنظر إلى العنف والتعامل معه. وكذلك يشير تحديدًا إلى سياسة تستطيع الشعوبُ العربية من خلالها التحكُّمَ في مصائرها بنفسها، من حيث الوقت المناسب للجوء إلى العنف باعتباره وسيلةً لفرض السيطرة، وكيفية

ومدة استخدامه، مع الاعتراف الكامل بأن العنف يكون ناجمًا عن تحريضٍ من ثقافات ومجتمعات ومصالح خاصة خارج نطاق الشرق الأوسط؛ إذ اتضح للجميع الآن أن نوعية العنف التي تجتاح الشرقَ الأوسط غير معتادة في المنطقة؛ فهو عنف يتميَّز باستعانته بالتقنيات الحديثة، ولا يُفرِّق بين الرجال والنساء والأطفال، أو بين المدنيين والجنود، وسوف يُخلِّف آثارَ حربِه على البيئة لفترات طويلة قد تصل إلى مئات السنين في بعض الأحيان، إلى جانب ما يتركه في النفوس من ذكريات شخصية.

إلا أن المنظور الأشمل لفهم العنف يفرض تساؤلًا حول هوية الجهات الأعنف، وتحديدًا حول موقع الشرق الأوسط داخل الإطار الأشمل لممارسة العنف. في الولايات المتحدة تُقولَب شعوب أمريكا اللاتينية والشعوب الشرق أوسطية، العربية منها على وجه الخصوص، باعتبارهم أفرادًا منتمين إلى ثقافاتٍ تتسم بالعنف؛ حيث تحتلُّ الاثنتان مراتبَ مرتفعة على قائمة الشعوب العنيفة، بالرغم من أن الدول الأوروبية والأمريكية كانت هي أول مَن أنتَجَ الماكينات الحربية العالية التقنية (إلا إذا كنتَ تعتبر البنادق والمدافع معدات «منخفضة التقنية»). ولكن توجد حاليًّا أعدادٌ متزايدة من الأعمال الأدبية تتناول كيف أن العرب تحديدًا مُدرَجون ضمن قوالب نمطية تُوصَم بالعنف في الكتب المدرسية والأفلام والتليفزيون والصحف وغيرها من وسائل الإعلام الأمريكية، ومجرد الاطِّلاع على هذه الأعمال يبيِّن الطريقةَ التي تعيق بها تلك القوالب النمطية إظهار الحقائق الموضوعية (شاهين، ٢٠٠١؛ ٢٠٠٨).

ومن ضمن عملية القَوْلبة التي يتعرَّض لها العرب في السينما الأمريكية، أن يُسنَد أداء الشخصيات الإسرائيلية إلى ممثِّلين أمريكيين معروفين، بينما يظهر العرب في أدوار الإرهابيين القساة الذين لا يظهرون على الشاشة أو يظهرون عن بُعْد، وهو ما يجري منذ زمن بعيد. ففي فيلم «الخروج» (إكسودس) (١٩٦٠) يقتل شخص عربي فتاةً لاجئةً في الخامسة عشرة من عمرها بوحشية، وفي فيلم «العاصفة والأسد» (ذا ويند آند ذا ليون) (١٩٧٥) يختطف إرهابي عربي امرأةً أمريكية، وفي فيلم «شبكة» (نتوورك) (١٩٧٧) يحذِّر معلِّق إخباري عدوانيٌّ خلال تقرير ناقِم ساميِّ النزعة معادٍ للعرب من أن العرب يبسطون سيطرتهم على الولايات المتحدة، ويصفهم بمتعصِّبي القرون الوسطى، ويُذكَر أن هذا الفيلم حصد أربع جوائز أوسكار. وتدور أحداث فيلم «أحد الذهاب إلى الشاطئ» (بيتش صنداي) (١٩٧٧) حول مخطَّط إرهابي عربي لقتل مشاهدي نهائي دوري كرة القدم الأمريكية، أو ما يُعرَف بمباراة السوبر بول، ومن بينهم رئيس الولايات المتحدة،

عن طريق قنبلة فتَّاكة يتمُّ تفجيرها في منطادِ بثٍّ تليفزيونيٍّ فوق ملعب المباراة. وفي فيلم «انقلاب» (رول أوفر) (١٩٨١) يدمِّر «العرب» النظامَ المالي العالمي. وقد أوضحَتْ جين فوندا رسالةَ الفيلم بكل صراحةٍ في مقابلاتها الدعائية الخاصة به قائلةً: «الأجدى بنا أن نفحص عقولَنا إن لم نكن نخشى العرب؛ فهم يسيطرون علينا استراتيجيًّا، وهم مضطربون سريعو التقلُّب، وأصوليون، ويناهضون المرأة، ويكبتون حريةَ الصحافة» (وارد في: بارينتي، ١٩٩٢: ٣٠). أما قصة فيلم «الخطأ هو الصواب» (رونج إز رايت) (١٩٨٢) فتدور حول «ملك عربي» مستعِد لتسليم قنبلتين نوويتين صغيرتين لقائد ثوري شبيه بشخصية القذافي، لتفجيرهما في إسرائيل وبعدها نيويورك. كذلك تمَّ تناقُل أخبارٍ حول تفكير شركة باراماونت في عمل فيلم بميزانية تبلغ ١٥ مليون دولار أمريكي، عن رواية تدور أحداثها حول مجموعة من الفلسطينيين يحصلون على دعمٍ ليبيٍّ ويزرعون قنبلةً في نيويورك. وبالطبع توجد أمثلة معاكِسة لهذه الصورة — مثل أفلام المخرج السوري الأمريكي مصطفى العقاد — ومع ذلك فإن القوالب النمطية التي يُوضَع فيها العرب باعتبارهم شعوبًا عنيفة، قد تشجِّع على إثارة نوعٍ من العنف داخل الشرق الأوسط وضده، بل قد تبرِّر أيضًا العداء والعنف بوصفه ردَّ فعلٍ دفاعيًّا. وفي رواية «الحاج» للكاتب ليون يوريس، التي احتلت المرتبةَ الثالثة على قائمة الكتب الأكثر مبيعًا، ودارت أحداثها خلال الفترة من ١٩٤٤ إلى ١٩٥٦م، يُوصَف العرب «بالكسل والجُبن والغرور والخداع وعدم استحقاق الثقة والشهوانية والقتل والسرقة والاغتصاب»، ويقول اليهود في الرواية: «مرةً أخرى نتورَّط نحن اليهود في تولِّي مهمةِ التعامُل مع قسوة العالم الإسلامي وشروره.» بل ويقول بطل الرواية العربي نفسه: «نحن قوم نحيا بالكراهية واليأس والظلام، والإسلام غير قادر على التعايش بسلامٍ مع أي أحد ... كما أننا لم نقدِّم أيَّ إسهام على مدار قرون طويلة من أجل الارتقاء بالبشرية، إلا إذا كنتَ تعتبر الاغتيالات والإرهابيين هدايا بشرية.» العنصرية والجهل حقًّا يؤجِّجان نارَ الكراهية والعنف.

الأكيد أن العالم قد شهد الكثير من العنف؛ من حروب الغزو إلى حروب التحرير والتأسيس؛ كالحرب الأهلية في السلفادور، ومحاولة الكونترا الإطاحةَ بالساندينستيين في نيكاراجوا، واجتياح الاتحاد السوفييتي لأفغانستان واجتياحها بقيادة الولايات المتحدة فيما بعدُ، إضافةً إلى الاجتياح الإسرائيلي للبنان، والإبادة الجماعية لهنود المايا في جواتيمالا وهنود الأمازون في البرازيل، وكذلك الكفاح ضد الخمير الحمر، والغزو الفيتنامي في كمبوديا، والحروب القبلية في زيمبابوي، والعنف المُمارَس في جنوب أفريقيا، والمواجهات

العنيفة بين الهندوس والمسلمين، ومذبحة السيخ بعد اغتيال غاندي في الهند، ولا ننسى العنفَ الذي مارَسَه الجيش الجمهوري الأيرلندي في شمال أيرلندا وإنجلترا. والمُلاحَظ أن جميع هذه الأمثلة، باستثناء عنف الجيش الجمهوري الأيرلندي، قد وقعت أحداثُها في العالم الثالث، ولكن في الخلفية كان سباق التسليح بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي مستمرًّا، علاوةً على تورُّط القوى العُظمى في العديد من هذه الأمثلة للعنف الدائر في العالم الثالث. وبالرغم من ذلك سوف ترى في الصحف اليومية الأمريكية كيف ترسِّخ القوالب النمطية للعالم العربي و«الشعوب ذات البشرة الداكنة»، فَهْمَ مَن يتسمون بالعنف، وليس تجار السلاح المنتشرون في كل مكان.

في الوقت نفسه تنتشر المجموعات والحركات الداعية لإيقاف العنف حول العالم، وهم لا يحظون بنفس القدر من الاهتمام، ولكن المجموعات والحركات التي نعرفها منهم مدفوعة بالأساس — وإن لم يكن بالكامل — بقضايا الحقوق المدنية والأسلحة النووية والقضايا البيئية/قضايا البقاء؛ ومن هذه المجموعات حركةُ الحقوق المدنية الأمريكية بقيادة الدكتور مارتن لوثر كينج في ستينيات القرن العشرين، وجماعة تشيبوا شمال الهند في جبال الهيمالايا (جماعة بيئية أغلبها من السيدات، شعارها «ضموا الأشجار»)، وكفاح الأسقف توتو وأتباعه في جنوب أفريقيا ضد التمييز العنصري، وحركة الملاذ في الولايات المتحدة الهادفة إلى حماية لاجئي أمريكا الوسطى المهدَّدةُ حياتُهم بالخطر، إلى درجة مخالَفةِ القانون المدني في سبيل حماية هؤلاء الأشخاص، وبالطبع الحركات غير العنيفة المناهِضة للأسلحة النووية: سيدات ساحة جرينهام في المملكة المتحدة، وفريق عمل ليفرمور ورابطة مناهضي الحرب في الولايات المتحدة، وحركة الخُضر في ألمانيا الغربية، والجماعات الداعية للسلام في أوروبا الشرقية التي لا يتوافر عنها نفس القدر من المعلومات، وحركة فلسطين حرة.

ويتطلَّب فَهْمُ ظاهرة العنف واحتمالية اللاعنف في الشرق الأوسط تحديدًا التراجُعَ خطوةً إلى الوراء، ثم النظر عن بُعْدٍ لاستيعاب القوى المُحرِّكة للعنف واللاعنف عبر التاريخ. بادئ ذي بدء فإن الدول والثقافات والمجتمعات لا «تُولَد عنيفة»، ولكن قد تتجه نحو العنف أو السِّلم خلال فترات مختلفة؛ فالإمبراطورية السويدية على سبيل المثال اجتاحَتْ في عهد جوستافوس أدولفوس في القرن السابع عشر أوروبا تخريبًا وتدميرًا، وقتلت الآلافَ من البشر، بينما نرى السويديين اليومَ من صنَّاع السلام وينزعون إليه. كذلك كان كلٌّ من اليابانيين والألمان شعبَيْن عسكريين عنيفين وصولًا إلى الحرب العالمية

الثانية، ولكن نظرًا لظروف خسارة الحرب فقد تنحَّيَا عن صناعة التسليح وتوجَّهَا إلى التنمية البيئية وتنمية الطاقة، وهما يمثِّلان أفضلَ حُجَّة في العالم الحديث لدحْضِ قول مَن يدَّعون أن اقتصادنا الأمريكي سوف يترنَّح دون صناعة التسليح وصناعة الدفاع، بالرغم من أن اليابانيين قد يتَّجِهون نحو بيع الأسلحة في المستقبل القريب بعد كارثة فوكوشيما. وتوجد كذلك شعوب تتحوَّل من السِّلم إلى العُنف؛ فأعراف الشعب اليهودي مثلًا أعرافٌ إنسانية في الأصل، واليهود كشعب لم يكونوا شعبًا عنيفًا حتى أطلَقَ هتلر سياساته الدموية التي أدَّتْ إلى تطوُّر القومية اليهودية المرتبطة بالصهيونية والدولة الإسرائيلية. وكذلك المصريون الذين كانوا شعبًا مُحِبًّا للسلام، ولم يُدفَعوا نحو بناء قوتهم العسكرية إلا في القرن العشرين.

وإنْ ركَّزنا انتباهَنا على التقنيات المستخدَمة في أعمال العنف، فسنجد أن الأمم الأورو-أمريكية من الأمم الرائدة في صناعة أكثر التقنيات الحربية التي عرفها الجنس البشري تدميرًا على الإطلاق — الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي وبريطانيا وفرنسا وألمانيا واليابان وإسرائيل — إذ تسبَّبَتْ تقنياتهم في أعمال عنف هائلة؛ منها على سبيل المثال: إسقاط الولايات المتحدة قنبلتَيْن نوويَّتَيْن عن عمدٍ على المدنيين في اليابان إبَّان الحرب العالمية الثانية. واليومَ تشكِّل التقنياتُ الحربية أساسَ جانبٍ كبيرٍ من أعمال التجارة الدولية، والأسلحة المُصدَّرَة إلى مناطق مثل أمريكا الوسطى أو الشرق الأوسط تُصنَّع في الولايات المتحدة أو روسيا أو فرنسا أو المملكة المتحدة أو ألمانيا أو الصين أو إسرائيل.

عوالم صغيرة في القبضة الدولية

أعود الآن — بعد توضيح الإطار الأشمل للوضع والمُبيِّن لخلفيته — إلى العالم الصغير الذي عادةً ما يتناوله العالِم الأنثروبولوجي بالبحث في الشرق الأوسط. في منطقة الشام يثير المواطنون العنفَ بعضهم ضد بعض، ونلاحظ كيف أن العنف الدولي مستمِرٌّ على نطاق واسع، وهذا العنف له أوجه عدة، وله سمات خارجية وأخرى داخلية. وقد اتَّجَهتُ أول ما بدأتُ بالعمل الميداني الأنثروبولوجي في الشرق الأوسط إلى جنوب لبنان؛ حيث توجد قرية مسلمة شيعية، وقعت فيما بعدُ تحت السيطرة الإسرائيلية عام ١٩٨٢م، وهناك درستُ أثرَ ازدواجِ المؤسسات والتحزُّب السائد في المجتمع، الذي يؤدِّي أحيانًا إلى العنف. كان النشاط الأساسي للقرية هو زراعة التبغ، وكانت مقسَّمة إلى عائلتين:

(أ) و(ب) على أساس القرابة والرَّحِم، وكانت القرية شيعيةً بالكامل، يتزوَّج فيها أفرادُ العائلة (أ) بعضهم من بعض، وأفراد العائلة (ب) بعضهم من بعض، وما كان هناك من فرقة ثالثة في القرية؛ ولذلك كان من الوارد أن يُصعَّد أيُّ نزاعٍ ينشب بين العائلتين (أ) و(ب) ليتحوَّل إلى حربٍ تطال القرية بأكملها. والحلُّ — عند نشوب أحداث عنف — أن يغادر الطرفان المتخاصمان القريةَ بحثًا عن واسطة، أو وسيط، تجنُّبًا لحدوث تحزُّبٍ خطير في القرية، وكان من الجائز، حتى إذا كان المتخاصمان من الشيعة، أن يلجآ إلى رجل موقَّر من ديانة أخرى، يكون على الأرجح من المسيحيين الأرثوذكس، للتوسُّط لحلِّ النزاع.

وبعد مرور عشرة أعوام على الشروع في عملي البحثي مع الشيعة عام ١٩٧١م، شاركتُ في مناقشةِ رسالةِ دكتوراه في الاقتصاد في جامعة كاليفورنيا ببيركلي، تناوَلَتْ موضوعَ التنمية في لبنان، ومن بين النتائج التي توصَّل إليها الطالبُ صاحب الرسالة أن التنمية كانت تؤدِّي إلى اتساع الفروق بين الأغنياء والفقراء، وأن هذا من شأنه التسبُّب في حدوث اضطرابٍ سياسي فيما بعدُ أو تفاقُمه. والجدير بالذكر أن الشيعة كانوا من أفقر الفئات في البلاد. وبالرغم من ذلك، في كلٍّ من بدايات ستينيات القرن العشرين (بعد أزمة ١٩٥٨ في لبنان) ومنتصف سبعينيات القرن نفسه (إبَّان الحرب الأهلية اللبنانية)، كان أغلب مذيعي الأخبار الأمريكيين يصفون النزاعَ بأنه نزاعٌ دينيٌّ بحت، بين المسيحيين والمسلمين، مع إشارةٍ لا تُذكَر للعوامل الاقتصادية الحاسمة أو غيرها، أو تجاهُل الإشارة إليها بالمرة. بل الواقع أن المناطق القروية في الشام تضمُّ العديدَ من القرى المختلطة بين المسيحيين والمسلمين، بينما المزيج الوحيد النادر وجوده في قرية واحدة هو المزيج الشيعي-السني؛ ومع ذلك فإن التفسيرات الخارجية للوضع تتناسب مع القالب المخصَّص للعرب باعتبارهم منقسمين عمومًا إما مسيحيين وإما مسلمين.

عام ١٩٨٢م، مع الغزو والاحتلال الإسرائيلي للبنان، حُرِّفَت أسبابُ إثارة العنف — الإسرائيلي في هذه الحالة — في الأخبار العالمية، أو على الأقل في الولايات المتحدة. وبالرغم من أن الرأي الأمريكي بدأ في التغيُّر، ظلَّ أغلب الشعب الأمريكي يظن أن الإسرائيليين كانوا يدافعون عن أنفسهم ضد الإرهابيين الناشطين في جنوب لبنان، وكان من رابع المستحيلات أن يتمكَّن المثقَّفون الأمريكيون الراغبون في تنوير الجماهير من تغيير الشبكة التي يرى الناسُ من خلالها العالَمَ العربي، حتى في ظلِّ وضعٍ سافرٍ كالغزو الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢م. وقد أشار إدوارد سعيد في كتاب «الاستشراق» (١٩٧٨) (أو بصورة

أفضل في كتاب «تغطية الإسلام»، ١٩٨١) إلى هذه الشبكة التي طالما جرى تحليلُ العالَمِ العربي من خلالها وما زال، والتي صارت جزءًا أصيلًا من النظرة الغربية الخارجية للشرق على مدار قرون. وفي النقاشات التي تلت غزوَ ١٩٨٢ لقيت محاولاتُ تفسير العنف والعدوان الإسرائيلي باعتباره جشعًا ورغبةً في التوسُّع — من خلال السيطرة، سواء السياسية أم الاقتصادية، على العمالة الرخيصة، وعلى كميات كبيرة من المياه من نهر الليطاني بثمن زهيد — آذانًا صمًّاء، واستبعدتها شبكة الرؤية الغربية لحساب الصورة النمطية للعرب كمعتدين شرسين؛ فكان العرب هم الإرهابيين والإسرائيليون يحمون حدودَهم. وكذلك استُبعِدَت من الشبكة محاولاتُ استكشافِ المقوِّمات النفسية للعدوان الإسرائيلي بالاستناد إلى نظرياتِ إزاحة العدوان (حيث يصبح الفلسطينيون بالنسبة إلى الإسرائيليين نازيي الشرق الأوسط) أو متلازمةِ الطفل المضطَهد (اليهود المضطهَدون يضطهدون غيرهم).

باختصار، الأحداثُ الخارجية التي تتخذ من الشرق الأوسط مسرحًا لها تتداخل مع العديد من الملاحظات الداخلية؛ إذ إن التدخُّل الأجنبي الأوروبي متوطِّنٌ في المنطقة منذ قرون طويلة، سواء أكانت الأطراف المُتدخِّلة من أوروبا الشرقية، مثل السوفييت في سوريا أو مصر أو اليمن؛ أم من أوروبا الغربية أو الدول المعتمِدة عليها، مثل إسرائيل في لبنان، والغزو الأمريكي للعراق وأفغانستان فيما بعدُ. وقد ظلَّتِ المنطقةُ منذ وقت الحملات الصليبية ولقرون بعد غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨م بيدقًا في يد الغرب وبيدقًا في يد الشرق؛ فكافة الشعوب الأوروبية التي شاركت في الحرب الباردة أتت إلى الشرق الأوسط لأخذ الثروات الطبيعية كالنفط، ثم لتبيع للشرق الأوسط منتجاتها كالأسلحة، التي صارت اليومَ أهمَّ أنواعِ البضائع؛ حيث تأتي تجارةُ السلاح وماكينات القتل العالية التقنية على رأس المنتجات المُصدَّرَة للمنطقة.

وأشار الصندوق التربوي الأمريكي في إصداراته مِرارًا إلى أن الشرق الأوسط أصبح أحدَ أكثر مناطق العالم تمركُزًا للقوى العسكرية؛ حيث يمتلك العرب والإيرانيون والإسرائيليون مجتمِعِين دباباتٍ وطائراتٍ حربيةً مقاتِلةً تفوق في عددها ما تمتلكه جميعُ قوات حلف الناتو في أوروبا. وقد شهدت المنطقة منذ عام ١٩٤٨م خمس حروب كانت دولة إسرائيل طرفًا فيها، فضلًا عن عددٍ من الحروب الواسعة النطاق في محيط العالم العربي، منها ما وقع من خصومات بين الصومال وإثيوبيا، والعراق وإيران، والقوات المغربية والموريتانية ضد جماعات المغاوير المدعومة من الجزائر في الصحراء الغربية،

والقوات الليبية وتشاد. وإلى الشرق من العالم العربي زاد الغزو السوفييتي لأفغانستان في ثمانينيات القرن العشرين والاضطرابات التي شهدتها إيران من مخاوف كلٍّ من العرب والغربيين على حدٍّ سواء من احتمال انقطاع إمدادات النفط والغاز وغيرهما من الموارد، بل من التعرُّض للغزو كذلك.

وقد تجلَّى تدخُّل القوى العظمى في المشكلات العربية إبَّان الحرب الباردة في مبيعات الأسلحة المتطوِّرة، وتعيين مستشارين عسكريين أجانب في بعض الدول العربية، والتمركُز المسبق لمعدَّات عسكرية أمريكية وسوفييتية في دول عربية معينة، والدعم الأمريكي الواضح والصريح لإسرائيل والمملكة السعودية وغيرها من الحكومات السلطوية. كل هذه الأنشطة توفِّر حافزًا قويًّا لإخراس أيِّ نزاعات إقليمية داخلية من شأنها زعزعة الاستقرار، وتوفير الدافع للتدخُّل الخارجي أو اندلاع أي انتفاضات منادية بالديمقراطية (مثلما شهدنا بدءًا من الربيع العربي ٢٠١١ في تونس ومصر واليمن والبحرين وسوريا وغيرها من الدول).

المُلاحَظ أن أحداث الصراع الشرقي–الغربي كانت تتواصل على أرض الشرق الأوسط؛ فما السبب؟ تَفكَّر لدقيقة في هوية سكان المنطقة: المسلمين واليهود والمسيحيين؛ وهي جماعات تُوصَف من حيث ما يتعلَّق بها من مشكلات: مشكلة اليهود: مضطهدون؛ مشكلة المسلمين: غير ذوي شأن؛ مشكلة المسيحيين: أقلية. والأسلوب المتَّبَع مرة أخرى هو نفسه أسلوب الاستعمار: «فرِّقْ تَسُدْ»، وكان البريطانيون هم أساتذة تطبيق هذه الاستراتيجية، وكذلك الفرنسيون. واتضحت النسخة الأمريكية منها في شخص وزير الخارجية حينها هنري كيسنجر، الذي كانت سياساتُ الدبلوماسية المكوكية التي يطبِّقها غالبًا ما يتبعها سقوطُ آلاف، بل مئات الآلاف، من القتلى. أما الصور المعاصرة من السياسات الاستعمارية القائمة على مبدأ فرِّقْ تَسُدْ، فقد زادت تفاقُمًا بسبب التقنيات الحربية الهادفة إلى الإبادة، ولكن القضية الجوهرية كانت وما زالت هي النفط.

ومن بين العديد من المصادر التي تصف نفاق الولايات المتحدة في نقدها للعنف الإسرائيلي ضد المواطنين اللبنانيين، بينما نحن (الولايات المتحدة) نمدُّ الإسرائيليين «بماكينات القتل العالية التقنية»، نجد كتاب نعوم تشومسكي بعنوان «المثلث المحتوم» (١٩٨٣)، وكتاب روبرت فيسك الشامل «الحرب العظمى من أجل الحضارة: غزو الشرق الأوسط» (٢٠٠٥). وقد شملت هذه الأسلحة القنابل العنقودية التي تُسقَط على المناطق ذات الكثافة السكانية العالية لضمان «قتل أكبر عدد ممكن بقنبلة واحدة»، كما تُظهِر

أفلامُ حصار لبنان عام ١٩٨٢م طائرات ميراج إسرائيلية فوق صوتية، مجهَّزة للقتال وإلقاء القنابل، وهي تهاجِم المدينةَ بينما يحاول الفلسطينيون هباءً إسقاطَها بمدافع مضادة للطائرات. أما في حرب إيران/العراق فقد أبلى صُنَّاع الأسلحة الأمريكيون بلاءً حسنًا؛ إذ تمكَّنوا في إحدى المراحل من بيع الأسلحة لكلا الطرفين! ولكن هذه الأمثلة تُعَدُّ اليومَ مجرد عروضٍ تمهيدية لحرب الخليج الأولى عام ١٩٩١م، وغزو أفغانستان عام ٢٠٠١م، وحرب العراق عام ٢٠٠٣م، والغارات الإسرائيلية اللاحقة على لبنان، وأخيرًا تدخُّل القوات الأمريكية وقوات حلف الناتو في أحداث الثورة الليبية.

الثقافة واللاعنف: مَن المستفيد من السلام؟

يتعلَّق النقاش التالي بنموذجَيْن للمجتمع الشرق أوسطي من حيث: الصلات التي تربط، والبِنى التي تُفرِّق. تركِّز الدعاية الغربية في الغالب على العوامل التي تُفرِّق، ليس فقط بغرض غزو الشرق الأوسط، وإنما كذلك بسبب المخاوف الخارجية من وحدة العرب، ولكن وجود الصلات التي تربط يقتضي من شعوب العالم العربي التأكيد والتشديد عليها. في سبعينيات القرن العشرين انتشرت مزحةٌ بأن العرب إذا اختلفوا حول كل شيء، فَهُمْ على الأقل مجتمعون على جمال صوتَيْ أم كلثوم وفيروز؛ لذا فإن الخطوة الأولى باتجاه تحقيق اللاعنف أو تجنُّب العنف هو إيجاد الروابط المشتركة، خصوصًا في الموسيقى والشعر، ثم التركيز والتشديد عليها هنا وفي الخارج لتغيير الشبكة التي يرى الأجانبُ الشرقَ الأوسط من خلالها، والتي يشترك فيها معهم أحيانًا أبناءُ الشرق الأوسط أنفسهم. وجدير بالذكر هنا أن التبادُل الثقافي بين إسرائيل والولايات المتحدة أكبر من التبادُل الثقافي بين الولايات المتحدة والعالم العربي بأسره. توجد إلى جانب ذلك المبادئ البنيوية الاجتماعية؛ فمثلًا تَوسَّطَ السياسيُّ الشيخُ المُبجَّل إميل البستاني في حلِّ مشكلات الرعاة في شمال لبنان في أربعينيات القرن العشرين، وكتبت صحيفة نيويورك تايمز عن الواقعة. إن مبدأ توسُّط الغير مبدأٌ قديمٌ قِدَم النظام القبلي في الشرق الأوسط، وهو بالمناسبة مبدأٌ استعارَتْه الولاياتُ المتحدة في شكل حركات داعية لإيجاد حلول بديلة لتسوية المنازعات، فضلًا عن استعارة الجنرال بترايوس لنفس المبدأ في سعيه للوصول إلى «استراتيجية قَبَليَّة» في العراق وأفغانستان؛ ويرجع هذا إلى أن التفاوض وأساليب اللقاء وجهًا لوجه غيرُ ذاتِ جدوى في هذا الجزء من العالَم، الذي يُثمِّن تدخُّلَ الغير أكثر من أي آلية أخرى.

يوجد كذلك «مبدأ الفصل» داخل الأحياء السكنية (التي تُشبَّه أحيانًا بالخلايا)، وهو أسلوب ينبغي تسليط الضوء عليه في صنع السلام والحفاظ عليه. وبالرغم من أنه يتناقض مع المبادئ الغربية المنادية بالقضاء على التمييز، فإن الأحياء المفصولة كانت صالحةً على مدار قرون من التعايُشِ الحضري المتقارِب منذ زمن حضارة بلاد الرافدين القديمة، وصولًا إلى نظام الدوائر الانتخابية الحالي المتَّبَع في المناطق الحضرية في أنحاء الشرق الأوسط كافة؛ ولكن الفصل العِرقي أو الديني أو المهني في البيئات الأكثر حداثةً قد يُفسِح المجالَ أمام الفصل على أساس الطبقة الاجتماعية، بين كلٍّ من الأغنياء والفقراء، ونحن في الولايات المتحدة ندرك ما يرتبط بهذا النموذج من مشكلات مُسبِّبَةٍ للشقاق والخلاف.

والشرق الأوسط لديه تقاليدُه التي تقتضي أن يلعب المثقَّفون دورًا في التعامُل مع حالات الظلم الاجتماعي والاهتمام بالتقدُّم الاجتماعي، وهذا قد يعني عدم تقليد الغرب، وإنما التوصُّل إلى نموذج شرقي لتحقيق الارتقاء الاجتماعي؛ وتجتمع كلُّ هذه العوامل كجزء من أيِّ تقييم للحداثة، أيًّا كان ما تعنيه هذه الكلمة، باعتبارها نموذجًا للتقدم. كان أخو الملك حسين ملك الأردن قد ألقى خطابًا في بدايات ثمانينيات القرن العشرين في جامعة بيركلي، وفيه تساءَلَ: مَن المستفيد من السلام؟ ثم طَفِقَ يتحدَّث بحماس عن التنمية الاجتماعية باعتبارها إجابته على السؤال، واصفًا عهدًا من التبادُل التجاري والفكري يعبر كلَّ الحدود بما فيها الحدود الإسرائيلية، وهذا أيضًا يُعَدُّ عُرفًا عريقًا؛ إلا أن الجمهور تجاهَلَ حديثَه الذي كان من المفترض أن يرفع الروحَ المعنوية للمستمعين، فكان أول الأسئلة التي بادَرَ أساتذةُ بيركلي لطرحها هو: هل سيحتلُّ الإسرائيليون لبنان؟ لقد فرض الغربُ على الشرقِ مفهومًا للحرب؛ فكرة غريبة ومستعارة لا يستطيعون هم ولا الجنس البشري تحمُّلَ تبعاتها؛ ولهذا فإن غرْسَ فلسفاتِ اللاعنف هو اتجاهٌ مُلهم دون شك، والخطوة الأولى لتحقيقه هي زيادة التبادُل مع الأطراف التي تُجحف بالعرب إذ يضعونهم في قوالب العنف، ومن ثم يرون إمكانيةَ الاستغناء عنهم. وقد تفاجَأَ الإسرائيليون الذين شاركوا في غزو لبنان عندما نهبوا منازل المثقفين الفلسطينيين في بيروت إذ وجدوا فيها كتبًا. أما الوجه الآخر من القالب النمطي، فيبيِّن عندما يبدأ العربي نفسه في التصرُّف بما يتناسب مع ما يتوقَّعه منه الساميون المعادون للعرب.

وإذا كانت بذور اللاعنف ثقافيةً وسياسيةً ومرتبطةً بالبنية الاجتماعية، فكيف يمكن الاستفادة من الممارسات غير العنيفة لتحقيق الأهداف السياسية؟ ليست الآليات

غير العنيفة بالجديدة على الكفاح الفلسطيني؛ فقد لجأ الفلسطينيون إليها منذ ثلاثينيات القرن العشرين إلى جانب أساليب المقاومة المسلَّحة، ومن بين أبرز الأمثلة على استخدام اللاعنف في القضية الفلسطينية إضرابُ ١٩٣٦، والمقاطعةُ العربية لإسرائيل فيما بعدُ (سويدنبيرج، ١٩٩٥).

يوجد ٣,٥ ملايين فلسطيني يعيشون في الضفة الغربية وغزة، وسياسةُ التهويد تُغيِّر كلَّ الاحتمالات المتاحة للمقاومة؛ لذا لا يمكن أن تتضمَّنَ أساليبُ المقاومةِ استخدامَ القوة الغاشمة؛ ولهذا ظلَّت الأساليبُ غيرُ العنيفة هي الأكثر فعاليةً وتأثيرًا في تفعيل الكفاح، بل الوحيدة المتاحة أيضًا، خصوصًا مع حظر امتلاك الأسلحة. ولو عرف العالم هذا لكان له أثرٌ ملموسٌ في التخلُّص من الخوف غير المنطقي من «العنف العربي»، كما سيَفرِق كثيرًا من ناحية أخرى في فضْحِ الملامح العنصرية والتوسُّعية للقوى الإسرائيلية العسكرية. وقد تحدَّثْتُ عام ١٩٨٥م عن المظاهرات والعراقيل التي استُخدِمَت للمقاومة؛ مثل رفض العمل في تشييد المستوطنات الإسرائيلية، ورفض توقيع الاستمارات المطبوعة أو المكتوبة بالعبرية أو ملئها، وبناء بِنية تحتية مستقلَّة عن إسرائيل، من جامعات ومصانع ومؤسسات ومكتبات ومستشفيات ومدارس وما إلى ذلك.

وفي الأراضي المحتلة تمثِّل إضرابات المدارس والإضرابات التجارية، والالتماسات، وتلغرافات الاحتجاج، ومحاولات مقاطعة البضائع الإسرائيلية؛ نماذجَ للاستراتيجيات غير العنيفة. كذلك أطلق المواطنون السوريون في هضبة الجولان المحتلة حملةً قويةً ومركَّزةً للمقاومة غير العنيفة ردًّا على المحاولات الإسرائيلية لفرض القانون الإسرائيلي على هضبة الجولان السورية، وقد نُقِلَ عن هذه الحملة تنظيمُها وذكاؤها في استخدام الأساليب غير العنيفة.

أما في لبنان، فقد اختلفت الأساليب غير العنيفة في معالجتها للعنف بين المواطنين؛ حيث تكوَّنَ رأيٌ عامٌّ (بين النساء) اكتسَبَ نوعًا من السيطرة الاجتماعية التي عَمِلَت على عزل المجموعات أو الأفراد الذين عرَّضوا استقرارَ البلاد للخطر والإعراض عنهم، فتمَّ إلقاءُ الضوء على اللبنانيين ممَّن كانوا يستفيدون من تجارة السلاح التي أدَّتْ إلى العنف الداخلي بالبلاد. ومثل هذه الأساليب تبدأ على نطاق ضيق، ولكنها تكون قابلةً للنمو والتضاعُف حتى تتحوَّل إلى حركةٍ تتجلَّى فيها صورُ اللاعنف بعيدًا عن الحكومة؛ إذ غالبًا ما تكون الحكوماتُ والمسئولون الحكوميون عاجزين عن اتخاذ مواقفَ معيَّنةٍ لا يمكن أن تصدر إلا عن منظمات أهلية أو شخصيات مؤثرة محبوبة.

كان الموضوع العام لمحاضرتي في الجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٨٥م هو أن حلول مشكلة العنف في الشرق الأوسط، أو أي أحداث عنف أخرى في العالم الثالث، ينبغي أن تتغيَّر وتتكيَّف مع أوجه كثيرة. ويعني التغيير المتزامِن في القالب النمطي أن يصبح العرب بشرًا، ومن ثم لا يستحقُّون الاستغناءَ عنهم أو التخلُّص منهم من وجهة النظر الأورو-أمريكية. والخطوة الأولى لتطبيق الحل هي إعادةُ تعريف العربِ أنفسِهم بأعرافهم المتعلِّقة باحترام الذات أولًا، ثم الاحترام المتبادَل بعد ذلك. والحضارة المصرية تُعَدُّ من أعرق الحضارات وأطولها تاريخًا، والسرُّ في ذلك أنها حضارة لم تعتمد على الخارج أو على أي قوًى خارجية، وقد ذكرتُ مرارًا وتكرارًا أن المجتمع الشرق أوسطي يضم العديدَ من مبادئ التنظيم الاجتماعي القائمة، التي تعمل على تجنُّب العنف، ودراسةُ هذه المبادئ وتفسيرُها وتفصيلُها يمكن أن يشكِّل جزءًا من المخطَّط الأوَّلي لتحطيم القالب النمطي المفروض على العرب. فإذا قرَّرَتِ القوى الخارجية مواجَهةَ بعضها البعض على أرضك، لا تقدِّم لهم سببًا يساعدهم على ذلك. ويجوز أن يكون العرب، أكثر من أي أمة أخرى، قادرين على تقديم نماذج لفكِّ الحلقة المفرغة للتغيُّرات السريعة التي تسبق زيادةَ العنف، كما نرى في مناطق أخرى من العالم النامي. والواقع أن نوع العنف المسيطر على الشرق كان إلى حدٍّ ما مؤدِّيًا الدورَ المرسوم للشرق منذ الحملات الصليبية، إلا أن الشرق الأوسط قادر على أن يصبح مكانًا يجرِّب فيه الشرق والغرب معًا العقاقيرَ الجديدة العالية التقنية، أو أنواعَ الطاقة المتجدِّدة، المتأصِّلة في المنطقة، تلك المنطقة المعروفة كذلك بالشعر والفن والمعمار، التي تلعب دورًا في تعزيز الثقافات على كوكب الأرض.

تحقُّق الكرامة

تحقَّقت بحلول عام ٢٠١٢م — أيْ بعد مرور ربع قرن من محاضرتي بالقاهرة — احتمالاتُ اللاعنف على أرض الواقع، وكأنما جاءت احتفاءً بما يُسمَّى اليومَ «الربيع العربي». نُشِرَت مجموعةٌ من الكتب تُوثِّق المسارَ العلماني المنادي بالديمقراطية والمُوصِّل إلى ما يبدو للبعض انتفاضةً مفاجِئةً لأعمال اللاعنف؛ حيث صدر عام ١٩٩٠م كتابُ «النضال السياسي العربي غير العنيف في الشرق الأوسط» (تحرير: آر كرو وبي جرانت وإس إبراهيم)، وتلاه كتاب «بث حي من فلسطين: العمل الدولي والفلسطيني المباشِر ضد الاحتلال الإسرائيلي» (تحرير: إن ستولمان وإل علاء الدين) عام ٢٠٠٣م. وفي

عام ٢٠٠٧م ظهر كتاب «ثورة هادئة: الانتفاضة الفلسطينية الأولى والمقاومة غير العنيفة» (إم كينج)، وتبعه عام ٢٠٠٩م كتابُ «الجهاد المدني: النضال غير العنيف وإرساء الديمقراطية والحوكمة في الشرق الأوسط» (تحرير: إم ستيفان)، وصدر كتاب «رافضون للعداء: المقاومة الفلسطينية والإسرائيلية غير العنيفة للاحتلال الإسرائيلي» (تحرير: إم كوفمان لاكوستا) عام ٢٠١٠م، ثم في عام ٢٠١١م كتاب مازن قمصية الذي يحمل عنوان «المقاومة الشعبية في فلسطين: تاريخ من الأمل والتمكين». وتغطِّي هذه الأعمال موادَّ لم تكُن متاحةً لمحاضرتي عام ١٩٨٥م تغطيةً تفصيليةً؛ من هضبة الجولان إلى الصحراء الغربية، من الانتفاضة اللبنانية إلى شمال أفريقيا، من إسرائيل إلى حزب الله إلى إيران؛ مقاطعات، إضرابات، عروض مسرح الشارع، تظاهرات، نكات ساخرة، هتافات أسطح المنازل، اعتصامات، انسحابات من الجلسات البرلمانية، مواجهات غير عنيفة؛ كل هذا في الشرق الأوسط، ذاك المكان الذي لا يُتوقَّع أن تتأصَّل فيه الحقوقُ المدنية وتنجح. انكسر الخوفُ، ونفد الصبرُ، وانطلق إلى الشوارع شبابٌ أقلُّ مهابةً من المخاطرة من آبائهم؛ وعلاوةً على ذلك قرَّر المؤيدون للاستراتيجيات العنيفة الرجوعَ عنها، مثل: الإخوان المسلمين في مصر، وحزب العدالة والتنمية في تركيا، وجبهة العمل الإسلامي في الأردن.

ولكن لماذا لم يحتفِ العالَمُ الغربي بمثل هذه الأحداث قبل ربيع عام ٢٠١١م؟ من بين النماذج التي حظيت بأقل قدر من التغطية الإخبارية النموذجُ المذكور سابقًا لجهود سكان هضبة الجولان السورية المحتلة ذات الأغلبية الدرزية لمقاومة الاستيعاب الجبري، الذي أرادت إسرائيلُ فرْضَه بعد وقوع الجولان في القبضة الإسرائيلية إبَّان حرب يونيو ١٩٦٧م. وفي عام ١٩٨١م سنَّتْ إسرائيل تشريعًا بضمِّ أراضي الجولان إليها فعليًّا، بما يعني إجبار الدُّرُوز على قبول الهوية الإسرائيلية؛ فقدَّم الدُّرُوز بدايةً التماسًا لنقض قرار الكنيست، وعندما فشلت هذه الخطوة أعلنوا إطلاقَ حملة عدم تعاوُنٍ من جانب العمال، وكسر حظر التجوال، ومواجهة الجنود الإسرائيليين في مواجهات غير عنيفة حتى فكَّ الإسرائيليون حصارَهم (آر سكوت كينيدي، ٢٠٠٩: ١١٩–١٣٠).

إن قراءة هذه الدراسات العلمية عن اللاعنف في أراضي الشرق الأوسط تضع إطارًا جديدًا حول التفسيرات الصحفية للربيع العربي التي تنسب الانتفاضاتِ الديمقراطيةَ الجديدة إلى الفيسبوك وما شابه من تقنيات، أو إلى قناة الجزيرة. وقد نسبَتْ صحيفةُ نيويورك تايمز (ستولبيرج، ٢٠١١) الفضلَ في الثورة العربية غير العنيفة إلى أعمال

الكاتب الأمريكي جين شارب الذي لم يسمع عنه الشبابُ العربي إطلاقًا؛ ممَّا جعل أستاذ العلوم السياسية اللبناني أسعد أبو خليل يشكو من أن الصحفيين الغربيين استخدموا أساليبَ استعمارية ليحرموا العربَ الفضلَ. ولكن إذا ما تأمَّلْنا الإطارَ التاريخي لأحداث المنطقة، فسوف تصبح كلُّ هذه المحاولات الفورية لإسناد الفضل لأيِّ جهةٍ محلَّ نقاش وجدل؛ إذ أزهرت بذورُ اللاعنف على مدار التاريخ المُسجَّل للشرق الأوسط من خلال إدراك حقيقة أن العنف لا يحقِّق النتائجَ المرجوَّة؛ وهكذا جرى التأرجُحُ من العنف إلى اللاعنف.

وعلى الرغم من توافر عددٍ كبير من الدراسات الإثنوجرافية حول التقاليد العربية والشرق أوسطية المتحكِّمة في شكل السلطة الاجتماعية والثقافية، فإن مقال خالد القشطيني «الكفاح العنيف وغير العنيف في التاريخ العربي» (١٩٩٠) يرصد تقريبًا مختلف التنوعات والحركات الإقليمية والدينية والثقافية التي مرَّت بالمنطقة، بالإضافة إلى قابليتها المرتفعة لتدخُّلِ القوى الخارجية في شئونها منذ القرن السابع عشر (بل منذ الحملة الصليبية الأولى أيضًا في رأيي). ويصف القشطيني (١٩٩٠: ١٠) العربَ في القرن السابع قائلًا إن الطبقات الحاكمة حينها «كانت مكوَّنةً في الأساس من التجار، فكانوا ينظرون إلى هذه النماذج باعتبارها دليلًا على العظمة العسكرية، وذلك بعين طبقة التجار المتشكِّكة الانتهازية»، ويشير فيما بعدُ إلى أن التاريخ العربي «لا توجد به ملاحِم مثل قرطاجة أو طروادة أو جاليبولي أو ستالينجراد أو برلين»، ويقتبس عن الجنرال جون جلوب قوله: «حتى «الحروب الطويلة» التي سبقت العهدَ الإسلامي، كانت في واقع الأمر مجرد مناوشات وغارات لم تتسبَّبْ في سقوط الكثير من الضحايا» (١٩٩٠: ١٠). ولا شك أنه يتحدَّث عن نخبة القوم في إشارته إلى أن: «العرب تخلَّوا عن الحروب والحياة العسكرية لغيرهم من المسلمين (الفُرس والأتراك والتتار)، والتفتوا إلى العناصر الأكثر جاذبيةً في الحضارة ... ترجمة الأعمال الكلاسيكية الإغريقية والهندية، وتطوير العلوم والرياضيات والفلسفة، والتمتُّع بالفن والشعر والأدب والموسيقى والحب وفن الطهي الراقي والسفر والترحال» (١٩٩٠، ١٢). ولكن القشطيني يحذِّر أنه «من السذاجة الاعتقاد بأن العرب شعب غير عنيف بالمرة — فلا يوجد أي شعب ينطبق عليه هذا الوصف على الإطلاق — إلا أن العالم العربي ليس فيه سوى القلة القليلة من القتلة المجرمين» (١٩٩٠: ١٢). وتستحق هذه التقدمة السريعة التي قدَّمها القشطيني القراءةَ، حتى إنْ كان ذلك فقط بهدف زعزعة الصورة التقليدية للإسلام والثقافة العربية باعتبارها كياناتٍ عنيفةً بطبيعتها.

وبالمثل تتيح الكتابات الإثنوجرافية التي تتناول العدالةَ القَبَلِيَّة فهمًا أعمق؛ حيث يصف سليمان خلف — عالِم من أصول بدوية قَبَلِيَّة من شمال شرق سوريا — في مقاله «فض العنف في المجتمع البدوي» (١٩٩٠) بندولَ الحرب والسلام وجهود البدو لكبح العنف وتسوية المنازعات في إطار نظامِ حمايةٍ معقَّدٍ في حالات القتل؛ فيُؤمِن البدْوُ أن من واجبهم الأخذ بالثأر، ولكن نظرًا لأنهم يعتبرون أنَّ كل بيت بدوي يُعَدُّ ملاذًا، سعى بعض الجناة إلى الاحتماء ببيوت أعدائهم ومُنِحوا الحماية بالفعل؛ هذا فضلًا عن أن البدو يوفِّرون للجاني الحمايةَ من تهديدات جماعة الضحية في أثناء مرحلة الوساطة (وهو مقال آخَر يستحقُّ القراءةَ في ضوء العثور على أسامة بن لادن «مختبئًا في وضح النهار» في باكستان). إن نزاعاتِ البدو قصيرةُ الأجل، ومحدودةُ النطاق، وتُسوَّى بسرعة من غير ريب.

وبالرغم من الآليات التي طوَّرها الشرق الأوسط على مدار فترات طويلة لتجنُّب تصعيد العنف، فإن محاولة التكيُّف مع التغيُّرات السريعة التي طرأَتْ على المنطقة خلال الفترة المعاصرة، أدَّتْ إلى انحراف هذه الآليات عن مسارها؛ إذ صار لدينا الحروبُ الاستعمارية، والاستقلالُ، وتقسيمُ العالم الإسلامي إلى «دول» مختلفة تفصلها حدودٌ رُسِمَت تعسُّفيًّا، والاستعمار الاستيطاني، وإسرائيل، وخمس حروب عربية/إسرائيلية منذ ١٩٤٨م (١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣، ١٩٨٢)، أَضِفْ إلى ذلك الحروبَ الأهلية في لبنان والسودان والعراق؛ وكل هذه العوامل الحديثة نسبيًّا تجعل الربيعَ العربي يبدو مفاجئًا. وقد تكرَّرَ مرارًا أن الشرق الأوسط الذي يشكِّل سكانُه أقلَّ من ١٠٪ من سكان العالم، شهد ٢٠٪ من النزاعات المسلَّحة في العالم خلال الخمسين عامًا الأخيرة؛ حيث جعله موقعُه الاستراتيجي والاحتياطيُّ الخاص به من النفط والغاز عُرضَةً لتدخُّل القوى الخارجية في شئونه الداخلية منذ القرن التاسع عشر، وبنائه لقدرته العسكرية التي قدَّمَتْها القوى الأورو-أمريكية منذ نشأة الدول القومية (خالدي، ٢٠٠٦).

ووفقًا لفكر خالد القشطيني ينبغي أن يركِّز المرء على الآليات السليمة في تخطيطه لتحقيق اللاعنف، وقد اقترح بالفعل إحدى هذه الآليات المتمثِّلة في: «مفهوم الصبر الراسخ الأصيل الذي يُعَدُّ مُكوِّنًا أساسيًّا في جميع الأفعال غير العنيفة» (١٩٩٠: ١٧–١٩). والقرآن يضم أكثرَ من مائة آية تتناول مفهوم الصبر. كذلك يشير القشطيني إلى الاستخدام التاريخي للعصيان المدني وسحب التعاون، ويُذكِّرنا بمبادئ الإسلام: «مَن يتحالَف مع حاكم ظالم، فلا دينَ له ولا مِلَّة.» وقد كان الإمام الغزالي (١٠٥٨–١١١١م)

واضحًا حين قال إن الإطاحة بحاكم ظالم ينبغي أن تكون بلا عنف، على الرغم من أن بعض الفِرَق الإسلامية تُبيح الإطاحةَ بالحكَّام باستخدام العنف. ولكن مَن يريد رؤية بذور اللاعنف في العالم العربي، فسوف يجد التاريخ العربي مليئًا بالأمثلة العملية؛ فسوابق اللاعنف مترسِّخة منذ قرون.

وبالرغم من الاهتمام الذي وُجِّهَ أخيرًا لاحتمالات تحقيق اللاعنف، فالواضح أن أحد أسباب هذا التحوُّل نحو الاهتمام بالأساليب غير العنيفة، هو ما أدَّى إليه عدم تكافؤ القوى العسكرية من موت ودمار وفقدان للكرامة الفردية والجمعية للإنسان، فأضحى يُنظَر إلى الشباب اليومَ باعتبارهم نماذجَ لنوعٍ جديد من الحراك. وكما أسلفنا، فقد انكسر بداخلهم الخوفُ، وصارت كلمةُ الكرامة تتردَّد؛ كرامة كل إنسان وكرامة دولتهم، سواء أكانت مصر أم العراق أم تونس أم لبنان أم فلسطين. والقوى الغربية بدعمها الحكومات الديكتاتورية تشتري الاستقرار، ولكن ذلك يكون على حساب الكرامة الفردية والجمعية للشعوب؛ فالذل الذي يفرضه الحكَّامُ الديكتاتوريون، والذل الذي تفرضه القوى الإمبرياليةُ يسحق الكرامةَ، وهذا هو ما يعبِّر عنه المتظاهرون في أنحاء العالم العربي حينما يضعون أجسادَهم في وجه النار من أقصى العالَمِ العربي إلى أدناه. فالكرامة تعني الحريةَ والعدالة الاجتماعية والاحترام.

مراجع

Bourdieu, Pierre (1958) *The Algerians*. Boston: Beacon Press.

Chomsky, Noam (1983) *The Fateful Triangle*. Boston: South End Press.

Crow, Ralph, Philip Grant, and Saad Eddin Ibrahim (eds) (1990) *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*. Boulder, CO: L. Rienner Publishers.

Fisk, Robert (2005) *The Great War for Civilization: Conquest of the Middle East*. New York: Alfred A. Knopf.

Kaufman-Lacusta, Maxine (2010) *Refusing to be Enemies: Palestinian and Israeli Nonviolent Resistance to the Israeli Occupation*. Reading, NY: Ithaca Press.

Kennedy, R Scott (2009) Noncooperation in the Golan Heights: A Case of Nonviolent Resistance. In *Civilian Jihad*, M. Stephan, ed. New York: Palgrave Macmillan, pp. 119–130.

Khalaf, Sulayman (1990) The Settlement of Violence in Bedouin Society. *Ethnology,* 29, no. 3, pp. 225–242.

Khalidi, Rashid (2006) *The Iron Cage: The Story of the Palestinian Struggle for Statehood*. Boston, MA: Beacon Press.

King, Mary Elizabeth (2007) *A Quiet Revolution: The First Palestinian Intifada and Nonviolent Resistance*. New York: Nation Books.

Kisthainy, Khalid (1990) Violent and Nonviolent Struggle in Arab History. In *Arab Nonviolent Political Struggle in the Middle East*. R. Crow, P. Grant, and G. E. Ibrahim, eds. Boulder, CO: L. Rienner Publishers, pp. 9–24.

Mayer, Ann Elizabeth (ed.) (1985) *Property, Social Structure and Law in the Modern Middle East*. Albany, NY: State University of New York Press.

Nader, Laura (1965) Choices in Legal Procedure: Shia Moslem and Mexican Zapotec. *American Anthropologist,* 67, no. 2, pp. 394–399.

Nader, Laura and Harry Todd, Jr (eds) (1978) *The Disputing Process: Law in Ten Societies*. New York: Columbia University Press.

Nader, Laura (1990) *Harmony Ideology: Law and Justice in a Mountain Zapotec Village*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Parenti, Michael (1992) *Make-Believe Media: The Politics of Entertainment*. New York: St Martin's Press.

Qumsiyeh, Mazin (2011) *Popular Resistance in Palestine: A History of Hope and Empowerment*. London-New York: Pluto Press.

Ruffini, Julio L. (1978) Disputing over Livestock in Sardinia. In *The Disputing Process: Law in Ten Societies*. Laura Nader and Harry Todd, Jr, eds. New York: Columbia University Press, pp. 209–246.

Said, Edward (1978) *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Said, Edward (1981) *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Pantheon Books.

Shaheen, Jack G. (2001) *Real Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*. New York: Olive Branch Press.

Shaheen, Jack G. (2008) *Guilty: Hollywood's Verdict on Arabs after 9/11*. New York: Olive Branch Press.

Shapiro, Martin (1986) *Courts: A Comparative and Political Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.

Stephan, Maria (ed.) (2009) *Civilian Jihad: Nonviolent Struggle, Democratization, and Governance in the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.

Stohlman, Nancy, and Laurieann Aladin (eds) (2003) *Live from Palestine: International and Palestinian Direct Action against the Israeli Occupation*. Cambridge, MA: South End Press.

Stolberg, Sheryl Gay (2011) Shy U.S. Intellectual Created Playbook Used in a Revolution. *New York Times,* February 17, p. A1.

Swedenburg, Ted (1995) *Memories of Revolt: The 1936–1939 Rebellion and the Palestinian National Past*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Zeid, Abou A. M. (1966) Honor and Shame among the Bedouins of Egypt. In *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*. J. G. Peristiany ed. Chicago: University of Chicago Press.

Zogby, James (2010) *Arab Voices: What They Are Saying to Us, and Why It Matters*. New York: Palgrave Macmillan.

قراءات إضافية

Geertz, Clifford (1999 [1971]) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.

الفصل السابع

التعامي عن المعايير وقضايا حقوق الإنسان المُعلَّقة

نفاق العصر[1]

مقدمة

دَرَج استخدام التعبير «حقوق الإنسان» منذ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨م، إلا أن الاستخدام الشائع لا يدل ضمنًا على المعنى الشائع. ويتناول هذا الفصل نموَّ حقوقِ الإنسان وانتشارها مع الاهتمام بحقوق الإنسان للمرأة بصفة خاصة. وعلى الرغم من أن الإعلان في حدِّ ذاته كان علامةً بارزة في تاريخ المجتمع الإنساني، فإن وقتنا هذا يستدعي التأمُّلَ لا الاحتفال؛ فبناءً على ما يصل إلينا عبر وسائل الإعلام ومن معارفنا الشخصيين، ومن تحليلنا الخاص لما يحدث حول العالم، نحن بحاجة الآن إلى نشطاء في مجال حقوق الإنسان أكثر من أي وقت مضى. ويجب أن يكون هؤلاء النشطاء مواطنين عالميين، متيقِّظين لسرعة تأثير التكنولوجيا على العالم وتركيز السلطة وسماتها غير الشخصية، كما تنعكس في الحروب التي تُشَنُّ بعيدًا عن الوطن كما في حربَيْ باكستان واليمن اللتين تتحكَّم فيهما أمريكا عن بُعْدٍ. إن العالم بحاجة إلى الكثير من العمل.

ويغطِّي هذا الفصلُ العديدَ من الموضوعات؛ أبدؤها باستعراضِ القيود التي أحاطَتْ بالإعلان الأصلي لحقوق الإنسان، حتى ندرك التقدُّم المفاهيمي الكبير الذي تحقَّقَ منذ أربعينيات القرن العشرين، ثم أعلِّق بعدها على القضايا المُعلَّقة في الإعلان، التي أدَّى

مَنْحُها الأولوية إلى رسم أُطُر جديدة لأعمال حقوق الإنسان، شملت وجهات نظر الفئات المُهمَّشَة مثل: العالم الثالث، والعالم الرابع، وعالم المرأة. وأخيرًا أدعو إلى الاعتراف بانتهاكات حقوق الإنسان المترتبة على النزعة التجارية الخارجة عن كل سيطرة. كذلك أتناول موضوعاتِ الفصل بالكامل من خلال منظورٍ مُقارَن يتطلَّب تأمُّلَ الذات منذ اللحظة الأولى، والتحلِّي بالوعي الذاتي بدور النشطاء الأورو-أمريكيين العاملين في مجال حقوق الإنسان. وقد لُوحِظت حاجتنا في القرن الحالي إلى أن يقفز نشطاء حقوق الإنسان قفزة عملاقة إلى الأمام في مجال نشاطهم، غير أن مثل هذه القفزة إلى الأمام تتطلَّب حين تتعامل مع انتهاكات معينة لحقوق الإنسان أن تتشبَّثَ بجذورها في أرضية فلسفية ذات معايير شاملة، تتعامل مع المعاناة الإنسانية وتتجاوز نقاط الاختلاف.

القيود الأولى

تكمن أهميةُ إعلان الأمم المتحدة في المبادرة نفسها. تخيَّلِ المشهدَ العالمي فيما بعد الحرب العالمية الثانية، ووفود الدول الغربية والشيوعية ودول العالم الثالث تتناقش حول محتوى الإعلان المستقبلي لحقوق الإنسان على أسس فلسفية، وكلٌّ منهم يتناقش من وجهة نظره الخاصة: الممثِّلون الصينيون مُصِرُّون على إدماج الفلسفة الكونفوشيوسية في الإعلان، والكاثوليكيون على تعاليم القديس توما الأكويني، بينما يدافع الليبراليون عن آراء جون لوك وتوماس جيفرسون، والشيوعيون عن آراء كارل ماركس. وما أشقَّ التوصُّل إلى اتفاقٍ بين مثل تلك الأطراف المتنوِّعة المختلفة حول مقوِّمات حقوق الإنسان، ولكن يُحسَب لهم على الأقل أنهم أخذوا الخطوة الأولى.

وقد تولَّتْ إليانور روزفلت رئاسةَ لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، ودأبت على تذكير شركائها في العمل بأنهم جميعًا مُكلَّفون بصياغة إعلان مقبول لدى كل الديانات والأيديولوجيات والثقافات. وبالرغم من كل جهودها ظلَّتِ الخلافاتُ الهائلة والفجوات الشاسعة تفصل بين الأطراف، فضلًا عن ذلك لم يكن من بين المشاركين في صياغة الإعلان ممثِّلون عن الشعوب الأصلية لما يُسمَّى بالعالم الثالث أو من الشعوب الإسلامية، وكانت مشارَكة النساء ضئيلةً كذلك بالرغم من وجود السيدة روزفلت. كانت روزفلت سيدة عملية؛ لذا تعامَلَتْ مع الوضع القائم أمامها، دول شرقية تريد أن تقصِر الميثاقَ على الحقوق الاجتماعية والاقتصادية من جانب، في مقابل الإعلانات الغربية للحريات الواردة في وثيقة الحقوق الأمريكية والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان من جانب آخَر.

وانتهت المجموعة في النهاية إلى توافُق بضمٍّ مواد اشتراكية الطابع تضمن العمالة الكاملة، والإسكان الملائم، والرعاية الصحية اللائقة، والضمان الاجتماعي من المهد إلى اللحد.

هذا وتنبغي الإشادة بالسيدة روزفلت؛ لأنها لم ترتضِ الحلولَ الوسط فيما يتعلَّق بأي حقوق أساسية لمجرد الوصول إلى إجماع؛ وبنص كلماتها: «نأمل أن يكون إعلان الجمعية العامة لحقوق الإنسان حدثًا على مستوى إطلاق الشعب الفرنسي إعلان حقوق الإنسان عام ١٧٨٩م، واعتماد الشعب الأمريكي لوثيقة الحقوق، واعتماد ما شابهها من إعلانات في أزمنة مختلفة في دول أخرى» (بيرجين، ١٩٨١: ٧٣). كانت السنوات الأولى من عمر الأمم المتحدة حماسيةً ومثيرةً، وبعدها بسنوات عند ترشيح السيدة روزفلت لنَيْل جائزة نوبل، التي لم تحصل عليها، أثنى عليها جان مونيه، أبو السوق الأوروبية المشتركة (لاش، ١٩٧٢: ٣٣٧) قائلًا: «أرى في الأساس أن أعظم إسهاماتها كان إصرارها على تطبيق إيمانها الراسخ بالحرية والمساواة على أرض الواقع ... كان العالم بالنسبة إليها عالَمًا واحدًا بحقٍّ، بجميع سكانه.» بينما تقول روزفلت:

> أين تبدأ حقوق الإنسان العالمية على أي حال؟ في الأماكن الصغيرة القريبة من البيت؛ الأماكن التي تبلغ درجةً من القُرب والصِّغَر يستحيل معها رؤيتها على أي خريطة في العالم، ولكنها بالرغم من ذلك تمثِّل العالمَ بالنسبة إلى الفرد؛ الحي الذي يعيش فيه، المدرسة أو الجامعة التي يرتادها، المصنع أو المزارع أو المصانع التي يعمل بها. في مثل هذه الأماكن يسعى كل رجل أو امرأة أو طفل إلى التمتُّع بالمساواة في العدل والفرص والكرامة، دونما تمييز، وإنْ لم يكن لهذه الحقوق معنًى في هذه الأماكن، فلا معنى لها في أي مكان آخَر (اقتباس ورد: روماني، ١٩٩٤: ٩٠).

ولكنَّ روزفلت ونساء «الصفقة الجديدة» كنَّ ينتمين لعصرهن؛ حيث تبنَّين — وظللن يؤدِّينَ — دورَ المُصلِحات أولًا، وعاملات الرعاية الاجتماعية قبل أي اعتبارات أخرى: كُنَّ يدركن الأفضل للآخرين (هوف-ويلسون ولايتمان، ١٩٨٤؛ بيرجر، ١٩٨١). وكما أشار آخَرون، كانت إنجازاتهن في مجال الدفاع عن حقوق المرأة إنجازات مؤقتة؛ إذ كانت المكاسبُ الهزيلة التي حقَّقَتْها النساء الناشطات في السياسة مستندةً إلى طبقاتهن الاجتماعية المترسخة في الأيديولوجية الثقافية والمؤسسات الاجتماعية، وكان أي تحليل لمثل هذه العناصر وإعداد أجندة هادفة لتغييرها أمرًا بعيدَ المنال بالنسبة إلى هؤلاء

النسوة اللاتي ركَّزن — تركيزًا محدودًا — على المشاركة السياسية والطموحات والحقوق الفردية، بدلًا من التركيز على القضايا الجذرية.

القضايا المُعلَّقة

إن القضايا المعقَّدة المُعلَّقة منذ زمن السيدة روزفلت هي نفسها القضايا التي لم تزَل مطروحةً أمامنا اليومَ، وفيها تدور المباحثات حول بدائل ثنائية: فهل نركِّز على الحقوق الفردية على حساب الحقوق الجمعية؟ هل الأجدى بنا الاهتمامُ بالقضايا العامة على حساب القضايا الخاصة؟ كذلك تزيد المشكلات مع محاولة تحقيق التوازن بين السيادة القومية للدول وحقوق الإنسان العالمية. وأخيرًا، فإن قضية حقوق الإنسان نفسها تُعَدُّ محورًا للاهتمام المتزايد بوصفها جزءًا من حركة هيمنة غربية، بل أمريكية أيضًا بالأساس (رينتيلن، ١٩٩٠). وبالرغم من كل شيء، تظل لجنة صياغة إعلان حقوق الإنسان والأمم المتحدة ككلٍّ غربيَّتَيْن بالدرجة الأولى بالفعل. ولا شك أن الحركة الهادفة لخلق منظومة دولية جديدة للارتقاء بحقوق الإنسان كانت إلى حدٍّ كبير تسير تحت قيادة الأمريكيين؛ حيث كانت وزارة الخارجية الأمريكية هي مَن تولَّى تنظيم المسودات الأولى، وانعقدت أهم الاجتماعات في الولايات المتحدة، بل حتى تحديد الهدف نفسه — صياغة ميثاق حقوق دولية — كان ذا نكهةٍ أمريكية يستحيل إنكارها. لكل شخص الحقُّ في الحياة والحرية والأمن وحرية التفكير والضمير والدين وحرية التنقُّل ... ولا يجوز استرقاقُ أيِّ شخص أو تعريضه للتعذيب، ولا يجوز القبض على أي إنسان أو حجزه أو نفيه تعسُّفيًّا. وقد حُرِّرَت المسوَّدات كافة باللغة الإنجليزية باستثناء مسوَّدتَيْن اثنتين فقط. ومن الضروري إن أردنا استيعابَ التحديات التي لم تزَل تواجِهنا أن نفهم تاريخَ صياغة الإعلان؛ لذلك سوف أتناول فيما يلي هذه القضايا الواحدة تلو الأخرى.

كان التركيزُ على الحقوق الفردية في مقابل الحقوق الجمعية أمرًا مهمًّا وخطيرًا بالنسبة إلى الشعوب الأصلية؛ إذ كان يعني أن الفائدة التي ستعود على الشعوب الأصلية من إعلان الأمم المتحدة سوف تكون ضئيلةً، في الوقت الذي يؤمن فيه السكان الأصليون لأمريكا أن الحقوق الجمعية للشعوب الهندية هي الأهم بين كافة حقوق السكان الهنود الأصليين لأمريكا وأكثرها تعرُّضًا للخطر؛ فتأمين الحق في الحكم الذاتي، والحق في الاحتفاظ بالملكية المجتمعية للأرض والموارد، والحق في الحفاظ على ثقافاتهم ولغاتهم وعلى دينهم، جميعها تدعو لضمان حماية الحقوق الإنسانية الجمعية؛ حيث تحتاج

الجماعاتُ الهندية لأراضيها ومواردها المائية الخاصة للحفاظ على بقائها كمجموعة، وأَخْذ هذه الأراضي والموارد المائية منهم أو منعهم منها يُعَدُّ في واقعه بمنزلة الإبادة العِرقية (أُو ونادر، ١٩٩٨).

يتناول ريتشارد فوك (١٩٩٢) — وهو باحث تميَّزَ ببُعد نظره وجلاء بصيرته فيما يتعلَّق بقضايا حقوق الإنسان — ظاهرة «التعامي عن المعايير»؛ وهو نوع من التعامي أو فقدان البصيرة يكون مصاحِبًا للرؤى الحداثية التي تنظر إلى الثقافات التي تواجدَتْ في فترة ما قبل الحداثة باعتبارها شكلًا من أشكال التخلُّف والرجعية، وينبغي التغلب عليها لصالح الشعوب الأصلية نفسها. وذلك ليس من منطلق احترام الاستقلال الثقافي لتلك المجموعات، وإنما من منطلق الدمج المنظَّم والعادل داخل فضاء الأخلاقيات الحداثية الأكثر خيريةً. وهكذا — باسم التنمية — تعرَّضَتِ الشعوب الأصلية وما زالت تتعرَّض للتدمير والتشريد في أجزاء كثيرة من العالم الثالث (فوك، ١٩٩٢: ٤٧-٤٨)؛ فتُنهَب ثرواتهم بتنوُّعها النباتي وملكياتهم الفكرية. ويرى فوك أن الاستبعاد من عملية صياغة حقوق الإنسان هو في حد ذاته إنكارٌ لهذه الحقوق. والسبب لا يحتاج للتفسير؛ فالشعوب الأصلية لم تشارك في جهود الصياغة عام ١٩٤٨م، والمفارقة أن الفلسطينيين هم أيضًا لم يشاركوا فيها؛ لأنهم كانوا مطرودين من بيوتهم عام ١٩٤٨م.

وبالمثل، أسهم الاهتمام بالدولة على حساب الحيِّز الخاص للعلاقات الحميمة في استبعاد العديد من حقوق الإنسان المرتبطة تحديدًا بالمرأة: كالتعذيب، وضرب الزوجات، وحق التحكُّم في قرارات الإنجاب، والتحرُّش الجنسي، وحق الحياة نفسها. ومنذ عام ١٩٤٨م، شجَّعَ إدراك هذا الانقسام ما بين العام والخاص على صدور العديد من الأبحاث القانونية حول العوامل غير المتعلِّقة بالدولة، التي تؤثِّر على حياة ملايين السيدات في منازلهن وأماكن عملهن.

كذا طغى التركيزُ على حقوق الإنسان الدولية مقابلَ حقوق الإنسان العالمية على قضايا حساسة مثل السيادة والنسبية القومية، وهذا هو المجال الذي نرى فيه أقوى أداءٍ للنشطاء والمدافعين عن حقوق الإنسان، وغالبًا ما يكون غرضهم الإصلاح، ولكنهم يكونون لاهين تمامًا عن تأمُّل وضعهم، وتملؤهم جرعاتٌ كبيرة من الإيمان بصلاحهم الذاتي، فينطلقون في المؤتمرات النسائية الدولية شارحين حقوق الإنسان، غالبًا بصحبة القوميين أصحاب العقلية الإصلاحية المشابهة، وسوف أتطرَّق لهذا فيما بعدُ.

وأخيرًا قضايا استعلاء المكانة الغربية التي كتب عنها إدوارد سعيد (١٩٧٨)؛ بمعنى التعامُل مع خطاب حقوق الإنسان باعتباره جزءًا من الخطاب الغربي، أو حتى أحد

خطابات الهيمنة الغربية. إن أي شخص حساس للقضايا الثقافية المشتركة، أو أي عضو متيقِّظ من ممثِّلي أيٍّ من دول ما يُسمَّى بالعالم الثالث، يعرف أن هذه القضايا تؤدِّي إلى الاستخفاف بمفهوم حقوق الإنسان كاملًا، وغالبًا ما يظهر هذا النوع من الخطاب في صحفنا، ويمر مرور الكرام دون أن يلتفت إليه أحدٌ، وكأنه لا يتناول فكرةً عالميةً أو من المفترض أن تكون عالميةً تتعلَّق بحقوق الإنسان. نشرَتْ على سبيل المثال صحيفةُ نيويورك تايمز (إيكهولم، ١٩٩٨) خبرًا عنوانه: «رجال دين أمريكيون يستعرضون قضايا العقيدة في الصين»، وعنوانه الفرعي «قضية جوهرية من قضايا حقوق الإنسان: حرية العقيدة في الصين». يُستَهَل الخبر كما يلي: «بدأ وفدٌ رفيعُ المستوى من رموز دينية أمريكية الوصولَ إلى بكين اليومَ في إطار جولة تستمر لثلاثة أسابيع في الصين لمتابعة ممارسة حرية العقيدة في البلاد، وهي إحدى أقل قضايا حقوق الإنسان استقرارًا في الدبلوماسية الأمريكية.» وفي جزء آخَر منه: «وسوف تواجِه المجموعةُ اختلافًا حادًّا في وجهات النظر حول معنى حرية العقيدة في إطار سعيها لإقامة الحوار» (إيكهولم، ١٩٩٨).

تأمَّلِ التباينَ للحظة واحدة، تخيَّلْ مثلًا وفدًا صينيًّا يزور الولايات المتحدة ليستعرض حقَّ السكان الأمريكيين الأصليين في ممارسة حرية العقيدة، سواء أكانت رقصة الأشباح أم عقيدة البيوط أم استشراف الرؤى؛ وانظر كيف أنه على الرغم من قانون عام ١٩٧٨م بشأن حرية العقيدة للهنود الأمريكيين، قضَتِ المحاكمُ الفيدرالية خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين بحرمان الأمريكيين الأصليين من ممارسة حرية العقيدة في أكثر من عشر قضايا متتابعة (انظر مثلًا قضية لينج ضد رابطة حماية المقبرة الهندية الشمالية الغربية، في نادر وأُو، ١٩٩٨).

أو تخيَّلْ وفدًا صينيًّا جاء ليستعرض قضايا الاضطهاد السياسي للأقليات الأمريكية. إن ببلادنا أحد أعلى معدلات السجن في العالم (إن لم تكن الأعلى على الإطلاق)، وأغلب نزلاء السجون من الأقليات.

إن حقوق الإنسان منذ بدايتها تمثِّل شيئًا تقدِّمه الولايات المتحدة للآخرين؛ على سبيل المثال: تضمُّ كلية حقوق بولت هول في جامعة كاليفورنيا في بيركلي عيادةً لحقوق الإنسان، وهي عبارة عن منشأة تقدِّم مجانًا خدماتٍ قانونيةً وتحقيقاتٍ في قضايا انتهاكات حقوق الإنسان للعملاء من الداخل والخارج. ومن بين أوائل عملاء العيادة كان يوجد شخصان من دولتين أفريقيتين، وكانَا لاجئين فرديين يسعيان للحصول على

حق اللجوء السياسي من دائرة الهجرة والتجنُّس الأمريكية، التي تُعَدُّ خدماتُها في حدِّ ذاتها غير سيئة، ولكن عند تأمُّلها في إطار الصورة الكاملة لنظام الهجرة، سنجد أنها تسهم في مشهدٍ يعوزه الاتساقُ.

وقد قضيتُ أسابيعَ خلال التحضير لكتابة هذا الفصل في القراءة عن حقوق الإنسان، التي توجد عنها أعدادٌ هائلة من المؤلفات، جزءٌ كبير منها فنيٌّ ومُجرَّد، ولكن من أهم التطورات التي طرأت على هذا النوع من الكتابات هو ظهور مدافعين عن حقوق الإنسان من دول غير أورو-أمريكية، وهؤلاء لديهم الكثير لينقلوه لنا لنعرف أنفسنا. على سبيل المثال: تشير إحدى المقالات الشائقة حول برامج التكيُّف الهيكلي (كوينياها، ١٩٩٤: ٤٣٠) إلى النتائج السلبية المترتبة على الوضع الإنساني من جرَّاء التكيُّف الهيكلي؛ إذ تلفت الكاتبة الانتباهَ إلى أن غانا قد عانَتْ من التراجُع بدلًا من التنمية في مجالات التغذية والتعليم والتوظيف والرعاية الاجتماعية. ويقول المدافعون عن حقوق الإنسان من دول العالم الثالث إن حقوق الحصول على الغذاء والتعليم والعمل والمساعدات الاجتماعية أصبحَتْ بلا معنًى، بسبب الشروط التي يفرضها صندوقُ النقد الدولي بوجه عام، والتي يتعيَّن على الدولة الحاصلة على الدعم الوفاءُ بها قبل الحصول على التمويل من البنك الدولي، أو قبل اعتبارها قادرةً على الوفاء بديونها على المستوى الدولي. ونتيجةً لبرامج التكيُّف الهيكلي في غانا وغيرها من الدول، زاد العبء الإجمالي لعمل المرأة إلى مستويات غير إنسانية، وقد صدر أخيرًا كتابٌ يحرِّر حقوق الإنسان من محدوديتها بأسلوب ملائم تحت عنوان «حقوق الإنسان: أصوات جنوبية» (توينينج، ٢٠٠٩)، وفيه يعرض أربعة حقوقيين «آراءً جنوبية» من السودان وكينيا والهند، حول الدعوة إلى تحقيق الطابع العالمي في خطابات حقوق الإنسان؛ بينما قام آخَرون (مرسي، ١٩٩٥) بتوثيق تجارب استخدمَتِ التقنيات الإنجابية الأمريكية المنشأ، مثل نوربلانت، باعتبارها انتهاكاتٍ جسيمةً لحقوق الإنسان في مصر. فالمؤسسات يلغي بعضها بعضًا، والمقصود هنا تحديدًا هو أن مجهود المدافعين عن حقوق الإنسان الأمريكيين يُلغَى على يد حكومتهم نفسها.

ولكن لم تكُن مثل هذه المشكلات هي محور الاهتمام عام ١٩٤٨م، ويرجع ذلك في المقام الأول إلى العدد المحدود للمشاركين؛ إذ كانت الأهداف في ذلك الوقت تنصبُّ على الدول القومية، وكانت عمليات العولمة محدودةً بالمقارنة بها، أما اليومَ فقد انفتحَتْ أبوابُ الفرص والعراقيل على حدٍّ سواء في وجه مسيرة حقوق الإنسان بفضل تقنيات

النقل والمواصلات، والسفر والسياحة، والاهتمام الإعلامي، والتعليم بين الثقافات، والزيادة الهائلة في التفاعُل البشري بمُختَلف أنواعه. وإذا نظرنا إلى النصف الملآن من الكوب، فقد لعب السائحون على سبيل المثال دورًا تنظيميًّا مهمًّا في انتفاضة الشياباس جنوب المكسيك، كما لعب السائحون من دول عدة دورًا مهمًّا في الدفاع عن القرويين ضد عنف الدولة في موريلوس في المكسيك. وفضلًا عن السائحين، تظاهر الأمريكيون ضد مستثمري الولايات المتحدة في موريلوس، وتناقل الصحفيون الأمريكيون والكنديون والأوروبيون والمكسيكيون كذلك أخبارَ انتهاكات حقوق الإنسان التي سُجِّلَت عن طريق تكنولوجيا الفيديو.

وتعتمد احتمالات تحسُّن وضع حقوق الإنسان على عملية تواصُل مفتوحة غير مُقيَّدَة بأي تدخُّل عقائدي، فنحن بحاجة إلى فلسفة أكثر انفتاحًا لتناول حقوق الإنسان؛ وبما أن مفهوم حقوق الإنسان يعلو على جنسية الفرد، يجوز أن يأتي دعم حقوق الإنسان من أي شخصٍ، بصرف النظر عمَّا إذا كان مواطِنًا من نفس دولة الشخص الذي تتعرَّض حقوقُه للتهديد أم لا، وهذا سبب أقوى للجوء إلى التفكير العملي. ويُعَدُّ التواضع من المقومات المهمة لأي خطة عمل، مثله مثل الشغف؛ ووجود جيل أول وثانٍ وثالث من حقوق الإنسان، على نحو ما نرى، يعني أننا نحقِّق شيئًا من التقدُّم من الناحية المفاهيمية.

وتَسُوق أستاذة القانون الكندية بيرتا هيرنانديز-ترويول (١٩٩٦: ٣٤٣) احتمالَ إعادة الهيكلة الثقافية على النحو التالي: «لا يجوز الحكم بصلاحية أيِّ دراسة تحليلية لأي ممارسات ثقافية، إلا إذا أُجرِيَت من وجهة نظر الأطراف «الداخلية» و«الخارجية» ذات الصلة بتلك الممارسات.» على سبيل المثال: يجب على المدافعين عن المرأة التابعين للدولة الصناعية أن يتمعَّنوا في كيفية تفسير ممارسات معيَّنة للآخرين. انظروا مثلًا ظاهرةَ السقف الزجاجي، وتأنيث الفقر، وحرمان الأمهات من مزايا الرعاية الاجتماعية إذا كان لديهن أطفالٌ أكثر ممَّا تسمح به الحكومة، بينما الآباء لا يستفيدون من «معادلة إصلاح الرعاية الاجتماعية». كما تُبرِز هيرنانديز حقيقةَ أن «المرأة لا تتمتَّع بنفس الفرص التي يتمتَّع بها الرجل في أي مجتمع في يومنا الحالي.» وتشير: «إنَّ ملاحظة أن عدم المساواة بين الجنسين إنما هي حقيقة عالمية … تمنع أيَّ أطراف في الولايات المتحدة من التعامُل مع المشكلات والمخاوف الجنسانية باعتبارها موجودةً فقط في «الأماكن الأخرى»» مثل دول العالم الثالث أو الدول صاحبة التقاليد غير الغربية (١٩٩٦: ٣٢٩). فنحن نتحدَّث

مثلًا عن استخدام صدام حسين للأسلحة البيولوجية في الحرب، بينما يورد أحد أعداد مجلة نيشن عام ١٩٩٨م أعمالًا توثِّق استخدام الولايات المتحدة للأسلحة البيولوجية والكيماوية ضد كوبا (نيشن، ٩ مارس، ١٩٩٨: ٩). بيت القصيد أننا جميعًا نحيا في بيوت من زجاج.

مجهود غير حكومي من أجل حقوق الإنسان

أنتقِلُ الآن بالتركيز على القضايا المُعلَّقة إلى الشرق الأوسط الذي تفاقمت واستفحلت فيه انتهاكات حقوق الإنسان التي ترتكبها أطرافٌ داخلية وخارجية على حدٍّ سواء. أيُّ شخصٍ لديه إدراكٌ سليم لماهية الظلم كان سيتأثَّر بغارات إسرائيل على لبنان، أو بحرب الخليج عام ١٩٩١م، وقصف بغداد، وحرب العراق، التي تضمَّنَتْ عمليات قصف عشوائية على مدنيين، وكذلك سيتأثر بالانتفاضات الأخيرة وعنف الدولة في اليمن والبحرين وسوريا وليبيا. أتذكَّر متابعة مشاهد حرب الخليج على شاشة التليفزيون، كانت تلك التجربة سيرياليةً تركت أثرها على الكثير من بيننا، وبعد انتخاب كلينتون مباشَرةً تسبَّبت إحدى عمليات القصف في مقتل فنَّانة عراقية شهيرة، وحينها فكَّرْتُ أنه لو كان يوجد مزيدٌ من التوافُق، مزيدٌ من الاحترام المتبادل، لما كانت عملية القصف هذه وقعت، غير أنها أشعلَتْ شرارةَ عمل من أجل حقوق الإنسان استُخدِمَت فيه أعمالُ فنَّانات عربيات كوسائط للإيضاح؛ فتعاونتُ أنا وصديقة لي مع صديقتين أخريين لتنظيم المجلس العالمي لفنون المرأة، وكان أول التحديات التي واجهت المجلس هو الوصول إلى فنانات عربيات، والتخطيط لإقامة معرض، وافتتاح هذا المعرض في واشنطن العاصمة حتى يُعرَف بأمره وتصل أخباره إلى صنَّاع السياسة الأمريكيين. لم تكن المهمة هيِّنة، وكان باعثنا على العمل هو إرجاع الطابع الإنساني إلى الوضع في الشرق الأوسط، بعد أن جرَتْ شيطنتُه وتجريدُه من إنسانيته. كان هدفنا أن نفتح قنواتٍ للتواصُل.

والمجلس العالمي لفنون المرأة هو منظمة أُقيمت على رماد نيران حرب الخليج، وجَذَبَ المعرض الافتتاحي روَّادًا أكثر من أي معرض سابق في المتحف الوطني لفنون المرأة في واشنطن. وبما أننا قد كتبنا بالفعل عن هذا المجهود في منشورات أخرى (النشاشيبي وآخَرون، ١٩٩٤)، أود هنا فقط أن أذكر بعضًا من هؤلاء الفنانات العربيات اللاتي عبَّرْنَ بكلماتهن وأعمالهن الفنية الخاصة عن علاقتهن بحقوق الإنسان والكرامة بوجه عام في إطار الصراعات المسلَّحة والاحتلال والبيئة الخَرِبَة، وقد تميَّزَتْ قصصهن بردود أفعالهن

تجاه الحرب والتلوُّث والهجرة ودورة الحياة الأسرية وغيرها من الحوادث، وكشفت أعمالهن عن فنٍّ ذي طابع سياسي يقاوِم السيطرةَ والهيمنة بنشاطٍ، ويخلق ثقافةً جديدةً. وقد كان الشرق العربي ساحةً للحرب خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وأُخضِع العربُ للحكم الأجنبي على مدار المائتَيْ عام الأخيرة، وهو وضع لم يَفُت هؤلاء الفنانات. ومن هنا نجد أن العنف والتراجيديا والدمار والموت، جميعها دوافع مشتركة بينهن. وفيما يلي بعض النماذج:

سلوى روضة شقير هي إحدى رائدات الفن التجريدي في لبنان، وإحدى أفضل النحَّاتات في العالم العربي، وتسترجع شقير كيف أن التزامها الأول بالفن بدأ تحدِّيًا لأستاذ الفلسفة الذي درَّسَ لها في الجامعة الأمريكية في بيروت، شارل مالك (أحد المشاركين في صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أصحاب النزعة الأوروبية)، الذي قال إن «الفن العربي مجرد فن زخرفي منخفض المستوى، وبعيد كل البُعْد عن اعتباره فنًّا أصيلًا؛ لأن العرب لم يستلهموا فنَّهم من العُراة.» فبدأت شقير، طالبة الرياضيات والفيزياء، في استكشاف هندسة الفن الإسلامي وأشكاله وألوانه.

أما الفنانة المصرية إنجي أفلاطون، فقد كانت جزءًا من الاضطرابات التي اجتاحت المنطقةَ عقب الحرب العالمية الثانية، والتي دفعت الفنانات إلى تسييس أعمالهن بانفتاح أكبر. كانت اتجاهات أفلاطون ماركسية تتمثَّل في إعادة هيكلة العلاقة بين مُلَّاك الأراضي والفلاحين، وقد اعتُقِلَت لمدة أربع سنوات في عهد الرئيس عبد الناصر بسبب معتقداتها السياسية، وشكَّلت هذه التجربة الأساسَ لعدد من لوحاتها.

واكتسب الكفاح من أجل حقوق الإنسان بُعْدًا جديدًا مع النزاع الدائر في فلسطين، الذي أدَّى إلى نشوب خمس حروب بين إسرائيل والدول العربية منذ ١٩٤٨م؛ حيث انجذبَتْ منى حاطوم — وهي فنانة فلسطينية من أحد مخيمات اللاجئين في لبنان — إلى فن الأداء، فاستخدمت في فنِّها المتضادات الثنائية بأسلوبٍ سياسيٍّ؛ إذ يتباين في أعمالها النظامُ والفوضى، وكذلك القمعُ والمقاومة، وينكشف دومًا الوجهان المكوِّنان لنفس الواقع: المنتصر/الضحية، القوة/الضعف، الزي العسكري/العري.

أما الحوار الخاص بالاحتلال الاستعماري، فقد عبَّرت عنه حورية نياتي من الجزائر، التي تسترجع ذكريات اعتقال السلطات الفرنسية لها لكتابتها شعارات مناهِضة للاستعمار على الحوائط وهي في سن الثانية عشرة، لتعود بعد سنوات وتُدشِّن سلسلةَ أعمالها الفنية التي حملت اسم «لا للتعذيب»، وقالت عنها: «كانت النساء في الجزائر

يحارِبن ويلقَيْن حتفهنَّ، كنَّ يتعرَّضن للتعذيب»، بينما كانت الانطباعات الغربية عن الشرق ترسم صورةً لعالم خيالي من النساء؛ فكانت المرأة العربية تظهر في أعمال ديلاكروا نصف عارية، ولكن النساء الجزائريات في لوحات نياتي لا يشبهن روعة النساء في لوحات ديلاكروا، بل يفضحن ديناميكيات السلطة المتأصِّلة فيها. نياتي تقول لا للتعذيب في كل مكان.

وألهَمَ الحوارُ المتعلِّق بالاستعمار والاحتلال في فلسطين ليلى الشوا من غزة لتسجيل الواقع القاسي للاحتلال الإسرائيلي؛ فأخذت تلتقط الصورَ الفوتوغرافية للوحات الجرافيتي على حوائط غزة قبل أن يغطِّيها جيشُ الاحتلال الإسرائيلي، وصوَّرَتْ كذلك خريطةَ فلسطين التي رُسِمَت على جوانب الحواجز الإسمنتية التي تحيط بشوارع غزة لمنع أطفال الحجارة من الهرب. وفي حديثها عن عملها وتعليقها على صمت العالم «المتحضِّر»، قالت الشوا: «لقد سجَّلتُ وسيلة للتواصل وعقوبات أقَرَّها «العالَمُ المتحضِّر».»

ولعل أكثر التعليقات إثارةً للحزن هو تعليق الفنانة العراقية ليلى كعوش وهي تتحدَّث عن تأثير حرب الخليج على فنِّها:

> أثناء الحرب على العراق ... ضرب الأمريكيون ذاك المأوى [وكان به] الكثير من الأطفال، فجرى الأطفال كلهم وصرخ أحدهم: «الله أكبر». وكنت أرسم وقتَها لوحةً، وعندما عدتُ إليها، وصدى هاتين الكلمتين في أذني، بَدَا الأمر وكأن الطفل استجمع كلَّ ما يملك من قوةٍ ... بَدَا وكأنه يقاوِم الحرب بأسرها بهاتَيْن الكلمتين ... فرسمتُهما باستخدام الألوان البخاخة على اللوحة، وطمسَا كلَّ الألوان الذهبية التي كنت ألوِّن بها من قبلُ.

وأذكر هنا أن كعوش هي مَن فقدَتْ أختَها الفنانة أيضًا من جرَّاء عمليةِ القصف الجوي الدقيق التي نُفِّذَت في بداية الفترة الرئاسية الأولى للرئيس كلينتون.

عبَّرَتِ الفنانات العربيات عن شعورهن بالخيانة، ولخَّصَتِ الفنانة الغزَّاوية مشاعِرَهن عندما وصفت المشاعر الرهيبة التي يحملها العرب إزاء الغرب: «قوة تحاول تدميرك دون أن تحاول بالمرة فَهْمَ كيانك ... فَهْمَ أنك تمثِّل ثقافةً عريقةً؛ أنك شعبٌ ينتمي إلى حضارة عظيمة، أن جذورك تضرب في أعماق الماضي فتعود إلى آلاف السنوات.» وقد وصف أحد المُعلِّقين أعمال الفنانات العربيات قائلًا: «تبدو أعمالهن تعبيرًا عن الألم أكثر منها بحثًا عن الهوية.» إن أعمالهن تعبِّر عن نوع الألم الذي قد يستوعبه الناشطون

في مجال حقوق الإنسان، إلا أن هموم الفنانات العربيات، همومهن المتعلِّقة بحقوق الإنسان، ليست هي نفسها الهموم التي يحملها نشطاءُ حقوق الإنسان أصحابُ الصوت العالي، الذين يتحاشون في أغلب الأحيان التعرُّضَ للنقاشات التي تتناول انتهاكاتِ حقوقِ الإنسان التي ترتكبها أطراف خارجية، للتركيز على موضوعات مثل ختان الإناث، على حساب تجاهُل قضايا حقوق الإنسان المتعلِّقة بآلاف النساء والأطفال الذين لقوا حتفَهم في عمليات قصف بغداد، أو المتعلِّقة بأطفال الحجارة الذين تُنظَّم حقوق الإنسان الخاصة بهم في فلسطين/إسرائيل. وكما أشارَتِ الفنانات كان صمتُ العالَمِ «المتحضِّر» يصمُّ الآذان.

والعديد من بيننا يساهم في هذا الصمت المُهيمِن على قضايا حقوق الإنسان التي لا تُعَدُّ لائقةً سياسيًّا. ولا تنسَ أن الاعتراض على فكرة حقوق الإنسان في العديد من الدول يرجع إلى منشئها الغربي، والسبب وجيه، كما أن تمييز المخاوف الغربية المتعلِّقة بحقوق الإنسان يدخل في إطار التعصُّب العِرقي، ولا يجوز الاهتمام بهذه المخاوف على حساب المشكلات الأشمل المتعلِّقة بحقوق الإنسان، ولكن السبب في الاهتمام الزائد بها له علاقة بمفهوم استعلاء المكانة؛ فَهُم يمارسون عادةً ختانَ الإناث، وتلك عادة بربرية. ولكننا لا نمارس مثل هذه العادات البربرية؛ على الأرجح.

الصحة وحقوق الإنسان

تتجلَّى العلاقة بين الصحة وحقوق الإنسان في تقريرٍ حول «الصحة العامة وحرب الخليج الثانية» (هوسكينز، ١٩٩٧)، يتناول تبعات عمليات قصف المدنيين عشوائيًّا. فلقد عانَى المدنيون العراقيون لما يزيد عن خمسة أعوام بعد نهاية حرب الخليج الثانية من محنة عصيبة تدهورَتْ خلالها الرعايةُ الصحية والتغذيةُ والتعليمُ والمياهُ والصرفُ الصحي وغيرُها من الخدمات إلى أدنى مستوياتها، ويُعتَقَد أن عدد الأطفال الذين لقوا حتفَهم بعد الحرب وصل إلى ٥٠٠ ألف طفل، وأن السبب الرئيسي لوفاتهم يرجع إلى سوء التغذية وعودة ظهور الأمراض المرتبطة بالإسهال، التي كان من الممكن الوقاية منها بالتطعيم. وكانت الخدمات الصحية تعمل بالكاد بسبب نقص الموارد والمعدات. وفي عام ٢٠٠٧م وثَّقَت باربرا نمري عزيز هذا الدمارَ.

كان العراق قبل حرب الخليج يُصنَّف ضمن الشريحة العليا للدول المتوسطة الدخل، وكان يمتلك بنيةً تحتيةً اجتماعية حديثة، ولكن الانهيار الذي أعقب حرب الخليج في

قطاعات الصحة والمياه والصرف الصحي وغيرها من الخدمات الاجتماعية الأساسية، أدَّى إلى زيادةٍ ضخمةٍ في معدلات الإصابة بالأمراض المُعدِية؛ مثل الكوليرا والتيفود والأمراض الناتجة عن سوء التغذية؛ هذا بخلاف الأثر الجسيم على نسبة وفيات الأمهات والفترة المحيطة بالولادة. كانت النساء العراقيات ترزحن تحت وطأة عبءٍ ثقيلٍ، وترمَّلَت ١٠٪ منهن، علاوةً على ما سجَّلته مجموعات الدراسات الدولية من انتشار الاكتئاب، والتوتُّر، والصداع، والأرق، وخسارة الوزن، واضطراب مواعيد الطمث، وصعوبة الرضاعة الطبيعية، وغيرها من الأمراض. لقد تعرَّضَتْ حياةُ السكان للخطر عندما تأثَّرَ مصدر مياههم مباشَرةً، ثم جاءت المشكلات البيئية التي تسبَّبَتْ في حدوث أنواع مختلفة من التلوُّث السام لِتُفاقِم من حدة الدمار والخراب.

والواقع أن الأشخاص الذين قادوا عمليةَ الخروج من هذا المستنقع يعملون بنشاط في فاعليات الحركة الحالية للصحة وحقوق الإنسان (هيجينهوجن، ٢٠٠٠). ويرى أخصائيو الصحة أن التعامُلَ مع التحديات الحديثة في الصحة العامة من خلال هيكل حقوق الإنسان يُعَدُّ أفضلَ وأفيد من أي منهجٍ آخَر موجود في الطب البيولوجي؛ حيث يزداد أخصائيو الصحة العامة إدراكًا بلزوم التعامُل مباشَرةً مع المفاهيم الاجتماعية الاقتصادية الأساسية التي تحدِّد الأولويةَ في الحياة وأوقات الوفاة وأسبابها. ويتجلَّى أثرُ إدراك أهمية المشكلات المجتمعية في كلية هارفرد للصحة العامة في تسلُّم خريجي الكلية نسخةً من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مع شهاداتهم، مع التركيز بصفة خاصة على المادة ٢٥ منها المتعلِّقة بحقوق الإنسان والصحة. لا يضطر أخصائيو الصحة العامة إلى الحكْم بأي الأحداث التالية أسوأ: استيلاء حركة طالبان على الحكم في أفغانستان (فايز، ١٩٩٧)، أم مبادرة حرب الخليج، أم السياسات الإندونيسية في تيمور الشرقية! فكل هذه الأحداث ضارة بالصحة. بل نستطيع كذلك جميعًا الاتفاقَ مع جوناثان مان وغيره على أن: «المجتمعات الذكورية تُعرِّض الصحةَ العامة للخطر» (وارد في رودريجوز-ترياس، ١٩٩٢: ٦٦٣؛ انظر كذلك مان، ١٩٩٦). إن العنف الذي تتعرَّض له المرأةُ من الأزواج والعشَّاق — الحاليين أو السابقين — يسبِّب لها إصاباتٍ تتجاوز تلك التي تلحق بها من جرَّاء حوادث السيارات والاغتصاب والسرقة مجتمعةً. ويمكن توضيح أسلوب التفكير الشامل في حركة الصحة وحقوق الإنسان ككلٍّ، بالرجوع إلى قضية الختان أو استئصال البظر أو كليهما.

لقد تكوَّن لديَّ على مدار السنوات نفورٌ من المحاضرات والنقاشات العامة التي تتناول قضيةَ استئصال البظر أو الختان في أفريقيا؛ إذ غالبًا ما ينتج عن هذه المواجهاتِ الاستعلائيةِ وما تتَّسِم به من تبادُلٍ للاتهامات، تشبُّثُ كلِّ طرفٍ برأيه وتصميمه عليه، وهو ما يذكِّرني بالطقس الهندوسي لإحراق الأرامل في الهند (الساتي). فعندما أدانَه البريطانيون وجرَّموه، لم يؤثِّر ذلك إلا في زيادة عمليات تضحية الأرامل بأنفسهن. وطالما رأيتُ أن الحوار الدائر حول التشويه الجنسي يشوبه خللٌ ما، وأنه يحمل قدرًا كبيرًا من التعصُّب العِرقي، ويفتقر إلى مراقبة الذات.

منذ فترة ليست بالطويلة أعطاني أمين المكتبة التي أتردَّدُ عليها كتابًا شائقًا عنوانه «التشويه الجنسي: تراجيديا إنسانية» (دينيستون وميلوس، ١٩٩٧)، وقد حقَّقَ هذا الكتاب ما كان يجب فعله منذ سنوات، وهو نتيجة أعمال المنتدى الدولي الرابع حول التشويه الجنسي الذي أُقِيم في لوزان بسويسرا (وأُقِيمت دورته الأولى عام ١٩٨٩م في كاليفورنيا). اسمحوا لي أن أقتبس جزءًا من مقدمة الكتاب لكي تصلكم فحوى النهج المتَّبَع فيه: «يُعَدُّ التشويه الجنسي مشكلةً عالميةً تؤثِّر على ١٥٫٣ مليونًا من الأطفال وصغار الراشدين سنويًّا، ومن حيث النوع يخضع ١٣٫٣ من الذكور ومليونان من الإناث لعمليات التشويه الجنسي قسرًا كلَّ عام ... ويقع الانتهاك مع أول جرح يُشَق في جسم شخص آخر» (دينيستون وميلوس، ١٩٩٧: ٥). ولكن بالرغم من أن تعبيراتٍ مثل «الختان» و«بتر الأعضاء التناسلية» تبدو أقلَّ خطرًا وأذًى ممَّا قد يثير حساسياتنا، فإنها تعبيرات ضارة في النهاية؛ لأنها تُخفِي حقيقةَ ما يُرتَكَب في الواقع في حقِّ الرُّضَّع والأطفال. فبحسب المعتقدات السائدة في الثقافات التي ترتكب التشويه الجنسي في حق الأطفال، لا تخصُّ الأعضاءُ التناسلية الشخصَ الذي توجد بجسده تلك الأعضاء، بل هي تُعَدُّ مِلكًا للمجتمع، وتخضع للسيطرة المباشِرة للأطباء، أو المشعوذين، أو الرموز الدينية، أو كبار أفراد القبائل، أو الأقارب، أو الدولة. وتلقى أعدادٌ كبيرة من الأطفال حتفها نتيجةً لعمليات التشويه الجنسي التقليدية مباشَرةً، وأكثرُ منهم الأطفالُ الذين يشارفون على الوفاة؛ إذ يُقدَّر عددُ الرُّضَّع الذين يلقون حتفهم كلَّ عام من جرَّاء مضاعفات عمليات التشويه الجنسي الناتجة عن بتر القُلْفَة الروتيني، بنحو ٢٢٩ رضيعًا، هذا بالإضافة إلى أن واحدًا من بين كل ٥٠٠ يعاني من مضاعفات خطيرة تتطلَّب الاهتمامَ الطبي الطارئ، وتُجرَى عملياتُ التشويه الجنسي التقليدية بالأساس في أفريقيا والمملكة العربية السعودية وجزر ميلانيزيا في المحيط الهادئ. وتواصِلُ مقدمةُ الكتاب: «إن النشأة الأقرب

إلى التلقائية للتشويه الجنسي في تاريخ الولايات المتحدة على يد الأطباء، [تطرح] أدلةً كاشفةً حول الأصول الأسبق للتشويه الجنسي فيما قبل التاريخ» (١٩٩٧: ٦).

وقد بدأتُ ألحظ كذلك أن بعض التقارير الصحفية حول التشويه الجنسي صارت أكثر إنصافًا، ولعله يوجد تغيير ما؛ حيث نشرت صحيفة نيويورك تايمز (١٩ ديسمبر ١٩٩٧م: صA3) خبرًا عن قرار المحكمة العليا المصرية أن الختان وما يشابهه من ممارسات ليس من الممارسات الدينية الإسلامية. ثم صدَرَ مقالٌ بعد أيام قليلة حول بحثٍ كنديٍّ يدعو لاستخدام مسكنات الألم في عمليات ختان الذكور (نيويورك تايمز، ٣٠ ديسمبر ١٩٩٧م: صCT)، لتتبعه رسائل عدة إلى المحرِّر تعبِّر عن الارتياح لاعتراف المجتمع الطبي أخيرًا بأن الأطفال الحديثي الولادة يشعرون بالألم، مع طرح التساؤل: «إذن لماذا يرتكب العديد من المستشفيات هذا الإجراء إذا لم يَكُن يوجد داعٍ لذلك؟» بينما تُنبِّه رسالةٌ أخرى: «أنت ترفض بحكمةٍ ممارساتِ تشويهِ الأعضاء التناسلية في أفريقيا، ولكن كيف تجرؤ على إغفال ذِكْر أن ما يقرب من ١٫٦ مليون رضيع يصبحون ضحايا لعمليات الختان الروتينية كلَّ عام في الولايات المتحدة؟» (نيويورك تايمز، ٣ يناير ١٩٩٨م: صA28).

وشمل كتاب «التشويه الجنسي» العالَم أجمع، ومن بينه الولايات المتحدة، في استعراضه للموضوع؛ إذ لم يتناول حقوقَ الإنسان الخاصة بالآخَرين فقط، ولكن تلك الخاصة بالأمريكيين أيضًا. وقد كسبتُ الكثير من المعلومات التي لم أكن أعلمها أو ألحظها قبل مطالعتي للكتاب. على سبيل المثال: بيَّنَتِ المقابلات التي أُجرِيت مع الأشخاص الذين يقبلون إجراءَ عمليات التشويه الجنسي في كلٍّ من أفريقيا والولايات المتحدة، أنهم يدَّعون أن ممارسات التشويه الجنسي التي يمارسها كلٌّ واحد من الإقليمَيْن تكون في أضيق حدٍّ لها، وغير مؤلمة، وتجميلية، ولازمة طبيًّا، وصحية، ووقائية، وتحسِّن الأداءَ الجنسي، وعالَمية، وتُعامَل بأسلوب طبي، وغير ضارة، وعادةً ما يتردَّد كلٌّ من النساء المختونات الأفريقيات والرجال المختونين الأمريكيين في تصديق أنهم قد فقدوا أيَّ شيء؛ بصرف النظر عن حجم الأنسجة التي فقدوها.

أما بالنسبة إلى الناشطين في مجال الدفاع عن حقوق الإنسان، فالختان يمثِّل لهم انتهاكًا لحقوق الإنسان الأساسية المتمثِّلة في الاستقلال، والسلامة الشخصية، والسلامة الجسدية، والصحة الجسدية والنفسية، وتقرير المصير. ويُمارَس التشويه الجنسي للإناث في ٢٢ دولة، العديد منها دول عربية أو إسلامية، بينما يُمارِس التشويهَ الجنسي للذكور

حوالي مليار مسلم، و٣٠٠ مليون مسيحي، و١٦ مليون يهودي (دينيستون وميلوس، ١٩٩٧).

غير أن أكثر فصول الكتاب تنويرًا هو ذاك الفصل الذي تناوَلَ عمليةَ إضفاء الطابع المؤسسي على التشويه الجنسي القسري في الولايات المتحدة. كان اختلال القوى العقلية يُعالَج في الولايات المتحدة منذ زمن بعيدٍ يعود تاريخه إلى عام ١٨٤٥م، عن طريق استئصال الأعضاء التناسلية الخارجية لدى النساء، ومن خلال ممارسات مشابِهة بالنسبة إلى الرجال، وصارت تلك هي الوسيلة المُفضَّلة لعلاج الاستمناء، والصرع، والوقاية من الزهري، والفتق، وسوء الهضم، والتهاب المثانة، وداء مفصل الورك، وانحراف العمود الفقري، وغير ذلك من الحالات (انظر على سبيل المثال فيبلمان، ١٩٩٧؛ وشيان، ١٩٩٧). كذلك كان التشويه الجنسي يُستخدَم لعلاج الشلل عند الفتيات، ثم أصبح من العادات الصحية الأخلاقية. وبدءًا من عام ١٩١٤م، أضحى الأمرُ أشبهَ بحملةٍ لإجراء الختان القسري على نطاق واسع، وتحوَّلَتِ المسألةُ إلى عمل تجاري، واستمرت التبريرات في تقديم التفسيرات — علاجًا للبرود الجنسي، والتهاب المسالك البولية، والوقاية من الإيدز، وسرطان عنق الرحم لدى السيدات، وسرطان القضيب — مع بيع القُلفَة المُستأصَلَة لمختبرات الأبحاث البيولوجية والشركات عبر الوطنية. والهدفُ من هذا السرد التاريخي الإشارةُ إلى أن الهستيريا المتعلِّقة بالأمر كانت بسبب الاستمناء، ثم الصرع، ثم الأمراض المنقولة جنسيًّا، ثم السرطان، ثم الإيدز، وكانت الجراحات الجنسية هي الحل كلَّ مرة، باسم العلم. ولكن لا يمكن استيعاب الوضع المعاصر حول المسألة، وقد أخبرتني إحدى المديرات في جامعة كاليفورنيا ببيركلي في حديثٍ عابرٍ، أنها خضعت لجراحة جنسية في سن السابعة عشرة؛ لأن طبيبها أوصى بأنها ستكون أكثر جاذبيةً لزوجها إن قامت بذلك، وهو ذات الطبيب الذي جعلها تربط ثدييها بدلًا من إرضاع أطفالها لنفس السبب (انظر كذلك شيبر-هيوز، ١٩٩١).

ولكن مع أواخر القرن العشرين كان الأطباء والممرِّضون هم أنفسهم مَن يعارِض إجراءَ الختان، باعتباره خطأً علاجيًّا شائعًا تسبَّب في انتشاره الأطباءُ، وحافَظَ على استمراره اختلاقُ أسبابٍ طبيَّة مزعومة وانتشارها، ومع دحض كلِّ سبب من هذه الأسباب الطبيَّة على أُسُس علمية، سرعان ما كانت تُختَلَق أسبابٌ جديدة لإجراء الختان.

أخيرًا، لا يمكن التفكير في نوع الإنسان بمعزل عن الاعتبارات الأخرى، كما لا يمكن التعامُل معه باعتباره العامِلَ الأساسي في التعامُل مع الأمور، بل ينبغي أن يكون تناولنا

مُنطلِقًا من أبعادٍ عدَّة لكي يكون إنسانيًّا. والمثال على ذلك أن قرار آشلي مونتاجو لوضع حدٍّ لتشويه الأعضاء التناسلية للأطفال حول العالم، كان في الأساس عريضةً قُدِّمَت أمام محكمة العدل الدولية في لاهاي. والمُراد من عرض مثال الجراحة الجنسية المُوضَّح أعلاه هو تقديم نموذجٍ لرأب الفجوة بيننا وبين الآخَر، بين النموذج المثالي والواقع، وتقديم وسيلة للحد من مفاهيم استعلاء المكانة، وطريقة لا يحتاج معها نشطاءُ حقوق الإنسان استغلالَ الثقافة كدرعٍ لحماية الممارسات التي تمثِّل انتهاكًا لحقوق المرأة، أو استخدام حقوق الإنسان كسلاح للإمبريالية المعنوية بهدف قمع المجتمعات وأساليب الحياة الأخرى. وقد سمعتُ بأذنَيْ رأسي خلال حرب الخليج الثانية أناسًا يقولون: «اقصفوهم، هؤلاء الذين لا يعرفون كيف يعاملون نساءهم!» أو «انظروا ماذا فعلوا بالأكراد، اقصفوهم!»

حقوق الإنسان والنزعة التجارية

أمرٌ أخير أودُّ أن أعرِّج على ذِكْره فيما يتعلَّق بالمرأة وحقوق الإنسان. لقد استقرَّتْ مفاهيمُ حقوق الإنسان على الساحة المحلية والساحة الدولية، وعلى المستويين الرسمي وغير الرسمي، وفي المرحلة الأولى من صياغة هذه الحقوق كان التركيز منصبًّا على كيان الدولة، وفي الجيل الثاني منها على السياقات المنزلية والمهنية الخاصة، ولكني لم أسمع بالرغم من ذلك أيَّ دراسةٍ مؤكَّدة حول دور النظام التجاري المتوسِّع والمتوغِّل الذي يروِّج بنفسه لعمليات التشويه، مبرِّرًا الأمرَ على أساس أنه «اختيار المرأة». إن حرية الاختيار — كما سبق أن كتبتُ في سياق آخَر — مفهومٌ معقَّدٌ ينبغي تفصيله. وقد ركَّزَ العديدُ من المدافعين عن حقوق المرأة على هذه النقطة تحديدًا في سياق مفاهيم الجمال المعيارية (نادر، ١٩٩٧).

بنهاية عام ١٩٩٤م كانت أكثر من مليون امرأة في الولايات المتحدة قد أجرين عمليةَ زراعة أكياس السيليكون في أثدائهن — و٨٠٪ من هذه الحالات كانت بغرض تكبير حجم الثدي (كوكو، ١٩٩٤) — وهذه الأرقام تواصل الزيادة وتمتد إلى بلدان أخرى كالبرازيل وإيران ولبنان والصين وغيرها من الأماكن. ولكن كيف سنفسِّر سببَ إجراء هذه الجراحة لمجموعة من نشطاء حقوق الإنسان الأفارقة الذين رأوا أن مثل هذا النشاط يندرج تحت بند التشويه؟ كيف سنجعل أشخاصًا من ثقافات أخرى يستوعبون الصلةَ بين حجم ثدي المرأة وثقتها بنفسها ورفاهتها الشخصية وقيمتها الاجتماعية، في حين

يرون هم أن ذلك غرسٌ خبيثٌ للأفكار والمفاهيم، واستعمارٌ أبويٌّ لعقل وجسد المرأة، وظاهرةٌ غير طبيعية؟

إنَّ صناعة التجميل — كما نعلم جميعًا — صناعةٌ تعمل على أعلى مستوًى من التنظيم؛ فحجم المال المستثمَر فيها والموضوع على المحك هائلٌ، وأبرز الرسائل التي تنقلها الصور التجارية لمعايير الجمال تتعلَّق بالشباب والنحافة وكِبَر حجم الثدي وملامح الوجه الأوروبية، والسلبية. كما تبيع تلك الصورُ وعدًا بالارتقاء الذاتي من خلال نشر وترويج صورة الجمال الرسمي، وقد وصف أحد الكُتَّاب ما يحدث بأنه قصفٌ ساحِقٌ لنفوس النساء لا يترك مجالًا لحقائق الوجود المادي. وإجمالًا، فإن الصور التجارية للمرأة النموذجية تمثِّل أفضل عملية دعاية للتجميل على الإطلاق، وتشجِّع النساء على الوفاء بمتطلباته عن طريق الجراحة: شد الوجه، وجراحة الجفون، والحقن بالكولاجين، وتجميل الأنف، وشفط الدهون، وأنواع عديدة من جراحات تجميل الثدي. وهكذا تتحوَّل عميلةُ صناعة التجميل المُفتقِدَة إلى الثقة بنفسها إلى مريضة، إلى عليلة مشوَّهة لا يمكن علاج مرضها الاجتماعي وقبحها إلا عن طريق المِشرَط؛ والدور الرئيسي لجرَّاح التجميل هو تشخيصُ الأثداء الصغيرة بالمرض (تشخيصها بمرض قائم بالفعل يُسمَّى تضخُّم الخلايا)، ثم وصْفُ العلاج أو سبيل الشفاء، وهو إعادة تكوين «الثدي الرسمي». وليس من النادر أن تجد جرَّاحي التجميل يقيمون دعايةً عن «نحت الجسم»، ولكن طالما كان التركيز منصبًّا على ثدي المرأة.

يتطلَّب فهم عمليات زراعة أكياس السيليكون في الثدي في الولايات المتحدة استكشافَ النزعة الأبوية للمجتمع، والتسويق التجاري، والجراحات التجميلية المنظَّمَة؛ إذ إن ثدي المرأة الصحي الذي يتمُّ تصوُّره من خلال غرس الإحساس بالنقص، ينتج عنه تكوين فكرة «الثدي الرسمي». هل يُشكِّل هذا المثال حالةَ انتهاكٍ لحقوق المرأة؟ اسأل النساء اللاتي عانين من مضاعفاتٍ طبيةٍ حادَّةٍ، أو اسأل النساء الأفريقيات. إن عملية التشويه التي تُرتَكَب في كلٍّ من الختان وتكبير حجم الثدي، يُزعَم أنها من أجل المرأة وليست في حقِّها، وتكون بغرض إعادة إنتاج مظهرها، بل تحمل أيضًا العمليةُ التي تُجرَى على ثدي المرأة في أمريكا نفْسَ المعنى الاجتماعي تقريبًا المرتبِط بالتشويه الجنسي في أفريقيا؛ ففي كلا المكانين يجري اختيار إجراء الجراحة الترميمية بمعزلٍ عن الفرد المعنيِّ: في بلادنا يُتَّخَذ القرار نتيجةً لعملية إضفاء النزعة التجارية على الأمور، التي تتحوَّل المرأةُ

بموجبها إلى آلةٍ، وتُعامَل باعتبارها حالةً مرضية يُجرَى تسليعها، بينما تتخذ الأسرة القرار في أفريقيا.

ولكن إذا كان البعض يرى أن مسألة زراعة أكياس السيليكون في الثدي تقع في المنطقة الرمادية من حيث انتهاكات حقوق الإنسان، فلعلَّ إضفاء النزعة التجارية على الحياة نفسها يُصنَّف مباشَرةً داخل نطاق حقوق الإنسان (باروز، ١٩٩٦). اسأل جون مور، مصدر سلالة «مو» الخلوية، موضوع براءة الاختراع الأمريكية رقم ٤٤٣٨٠٣٢: «ما شعورك وقد سُجِّلت ببراءة اختراع؟ أن أكتشف فجأةً أنني كنتُ مجرد أداة ... الأمر يتجاوز كلَّ التصوُّرات. كان يوجد الكثير من التفاصيل ... شعرت بالخيانة، أقصد، لقد امتلكوا جزءًا مني لا يمكن استرداده أبدًا» (وارد في: باروز، ٢٠٠١: ٢٤٦).

وقد أقام جون مور دعوى قضائية عام ١٩٨٤م ضد الطبيب، وأعضاء مجلس جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس، وشركات الأدوية التي رخَّصَت سلالة «مو» الخلوية. وفي عام ١٩٩٠م حكمت محكمة كاليفورنيا العليا بأن الطبيب المُعالِج لجون مور خانَ واجب الأمانة المُلقَى على عاتقه تجاه جون، بعدم إفصاحه عن اهتمامه البحثي والمالي بخلايا جون، إلا أنها رفضت دعوى جون مور بملكية الخلايا المأخوذة من جسده، على أساس أن الأبحاث التي تُجرَى على الخلايا البشرية تلعب دورًا حيويًّا في الأبحاث الطبية. وهي نفس قصة محاولة الولايات المتحدة الحصولَ على براءة اختراع للسلالة الخلوية لسيدةٍ من جماعة الجوايمي الهندية. هل تُعَدُّ هاتان القصتان من قضايا حقوق الإنسان؟ أيًّا كانت إجابتك فإنها لن تغيِّر من حقيقة أن مثل هذه الحالات تؤكِّد على ضرورة إدراج انتهاكات حقوق الإنسان التي ترتكبها الشركاتُ ضمن المعادَلة الكبرى والإطار الأشمل للمسألة. فبأي منطق نتحدَّث عن القتل الجماعي في أفريقيا دون التحدُّث عن صناعة الأسلحة؟ وعجبًا، كيف نجرؤ على الكلام عن العراق دون التطرُّق إلى دور المجمع العسكري الصناعي؟ إن إضفاء النزعة التجارية على الحياة يساعد على ابتذالها والاستهانة بها، ونفس الشيء ينطبق على الحاجة لتجربة الأسلحة؛ لذا ينبغي علينا التعامل مع المعاناة بجدية. في تكساس وفي عهد الحاكم جورج بوش، وُقِّعَ عقدٌ لإقامة مكبِّ نفايات نووية في سييرا بلانكا استهدَفَ تحديدًا مجتمعًا محدودَ الدخل أغلبه من الأمريكيين من أصول مكسيكية. فهل تُعَدُّ تلك من قضايا حقوق الإنسان؟ الموقع على بُعْد ١٦ ميلًا من نهر ريو جراندي، أعلى خزان جوفي (نيشن، ٩ مارس ١٩٩٨م، ص١٩). ولكن أحد زملائي في جامعة بيركلي يجيب بالنفي؛ لأن الغرض الأساسي ليس تدمير حياة الأمريكيين-المكسيكيين، بل هذا مجرد أثر جانبي.

تعليقات ختامية

أتمنَّى أن أكون قد تمكَّنْتُ من توضيح أنَّ تبنِّي مفهومٍ أشمل لحقوق الإنسان يساعد على الحدِّ من النفاق من خلال إدخالنا نحن والآخَر تحت مظلة واحدة تشملنا جميعًا، وتقرِّبنا من الأسباب الجذرية للمشكلات. قد لا يَعتبر الأمريكيون الرئيسَ كارتر بين ألمع رؤسائنا، ولكنَّ الشعوب الأخرى تراه كذلك؛ لأنه على أقل تقديرٍ أعطى أهميةً رمزيةً لحقوق الإنسان في سياسته الخارجية. ولكن لم تكن تلك سوى البداية؛ حيث إن هذا الرأسمال الرمزي لا يفيد إلا إذا كنَّا منصفين. وباختصار، تتطلَّب مصداقية روح حقوق الإنسان أن نتأمَّلَ أنفسنا وكذلك هؤلاء الذين نسعى لمساعدتهم. علاوةً على ذلك، فإن المصداقية تتطلَّب وعيًا أعمق بالأسباب الجذرية للمشكلات، وهو ما يحتاج، من بين أشياء أخرى، أن نفحص على وجه الخصوص المبيعات الصناعية هنا وفي الخارج، ولا داعي لأن تكون الدلالات المرتبطة بالعولمة سلبيةً بالدرجة الأولى؛ وهو ما نعرفه من الدراسات التاريخية لما قبل مجهودات العولمة الأوروبية (أبو لغد، ١٩٨٩)، ولكن إن أردنا أَخْذَ خطوةٍ عملاقة للأمام لتحقيق الإنجازات في مجال حقوق الإنسان، فعلينا تحقيق التعاون بين الأشخاص، أو المجموعات والأشخاص، أو المجموعات والمجموعات في جميع أنحاء العالم، حتى يكون متأصِّلًا في فلسفةٍ قائمةٍ على الاحترام المتبادل، ومعرفة بتوزيع السلطة، وبالأعمال الناتجة عن عدم المساواة في توزيعها داخل البلاد وخارجها، التي تترتَّب عليها اليومَ تبعاتٌ بعيدةٌ كلَّ البُعْد عن حقوق الإنسان المبنية على الثقافة والكرامة.

مراجع

Abu-Lughod, Janet (1989) *Before European Hegemony: The World System AD 1250–1350*. New York: Oxford University Press.

Aziz, Barbara Nimri (2007) *Swimming Up the Tigris: Real Life Encounters with Iraq*. Gainesville: University of Florida Press.

Berger, Jason (1981) *A New Deal for the World: Eleanor Roosevelt and American Foreign Policy*. New York: Social Science Monographs, Columbia University Press.

Burrows, Beth (1996) Second Thoughts about U.S. Patent #4, 438, 032. *Genewatch,* 10, no. 2-3, October, pp. 4–7.

Burrows, Beth (2001) Patents, Ethics and Spin. In *Redesigning Life? The Worldwide Challenge to Genetic Engineering,* Brian Toker, ed. New York: Palgrave, pp. 238–251.

Coco, Linda (1994) Silicone Breast Implants in America: A Choice of the "Official Breast?" In *Essays on Controlling Processes*. Laura Nader, ed. Kroeber Anthropological Papers, no. 77, 103–132.

Denniston, George C. and Marilyn Fayne Milos (eds) (1997) *Sexual Mutilations: A Human Tragedy*. New York: Plenum Press.

Eckholm, Erik (1998) A Look at Religion in China by U.S. Clerics. *New York Times,* February 9. Available at http://www.nytimes.com/1998/02/09/world/a-look-at-religion-in-china-by-3-us-clerics.html?pagewanted=all&src=pm (accessed 25 April, 2012).

Faiz, Abbas (1997) Health Care under the Taliban. *The Lancet,* 349. April 26, pp. 1247-1248.

Falk, Richard (1992) Cultural Foundations for the International Protection of Human Rights. In *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Abdullahi Ahmed An-Na'im, ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 44–64.

Feibleman, Peter (1997) Natural Causes. *Double Take Magazine,* Winter Issue. Available at http://www.fictionwriter.com/double.htm (accessed April 15, 2012).

Heggenhougen, H. K. (2000) More Than Just "Interesting!": Anthropology, Health and Human Rights. *Social Science and Medicine,* 50, no. 9, pp. 1171–1175.

Hernandez-Truyol, Berta E. (1996) Women's Rights as Human Rights: Rules, Realities and the Role of Culture: A Formula for Reform. *Brook Journal of International Law, xxi, no. 3,* pp. 605–677.

Hoff-Wilson, Joan and Marjorie Lightman (eds) (1987) *Without Precedent: The Life and Career of Eleanor Roosevelt*. Bloomington: Indiana University Press.

Hoskins, Eric (1997) Public Health and the Persian Gulf War. In *War and Public Health*. Barry S. Levy and Victor W. Sidel, eds. New York: Oxford University Press, pp. 254–277.

Kuenyehia, Akua (1994) The Impact of Structural Adjustment Programs on Women's International Human Rights: The Example of Ghana. In *Human Rights of Women: National and International Perspectives*. Rebecca, J. Cook, ed. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 422–436.

Lash, Joseph P. (1972) *Eleanor: The Years Alone*. New York: W. W. Norton & Co.

Mann, Jonathan M. (1996) Health and Human Rights. *British Medical Journal,* 312, pp. 924-925.

Morsy, Soheir A. (1995) Biotechnology and International Politics of Population Control: Long-term Contraception in Egypt. *SIGNS Journal of Women, Culture, and Society,* 20, no. 4, pp. 1054–1057.

Nader, Laura (1997) Controlling Processes–Tracing the Dynamic Components of Power. *Current Anthropology,* 38, no. 5, pp. 711–737.

Nader, Laura and C. Jay Ou (1993) Idealization and Power; Legality and Tradition in Native American Law. *Oklahoma City University Law Review,* 23, no. 1, pp. 13–42.

Nashashibi, Salwa, Laura Nader, and Etel Adnan (1994) Arab Women Artists. In *Forces of Change: Artists of The Arab World*. Washington, DC: The National Museum of Women in the Arts, pp. 1–36.

Renteln, Alison (1990) *International Human Rights: Universalism versus Relativism*. Newbury Park, CA: Sage Publications.

Rodriguez-Trias, Helen (1992) Women's Health, Women's Lives, Women's Rights. *American Journal of Public Health,* 82, no. 5, pp. 663-664.

Romany, Celino (1994) State Responsibility Goes Private: A Feminist Critique of the Public/Private Distinction in International Human Rights Law. In *Human Rights of Women: National and International Perspectives*. R. J. Cook, ed. Philadelphia: University of Pennsylvania, pp. 85–115.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Scheper-Hughes, Nancy (1991) Virgin Territory: The Male Discovery of the Clitoris. *Medical Anthropology Quarterly,* 5, no. 1, pp. 25–28.

Sheehan, Elizabeth A. (1997) Victorian Clitoridectomy. Isaac Baker Brown and His Harmless Operative Proceedure. In *The Gender/Sexuality Reader: Culture, History, Political Economy*. Roger Lancaster and Micaela di Leonardo, eds. New York: Routledge, pp. 325–334.

هوامش

(1) The paper on which this chapter is based was first presented in Houston, Texas at the Rothko Chapel on March 7, 1998. The author acknowledges with gratitude critical help from many colleagues including especially Dr. Alison Renteln, whose impressive knowledge of the human rights literatures launched this work, Dr. Rania Milleron for her input on health and human rights issues, and Suzanne Calpestri for her insightful attention to human rights material relevant to anthropological interests.

الفصل الثامن

كسر حاجز الصمت

السياسة والاستقلال المهني[1]

مقدمة

أثارَ ردُّ فعل علماء الأنثروبولوجيا على حرب الخليج تساؤلاتٍ حول العنف والاستقلال المهني، وعمَّا إذا كانت الأنثروبولوجيا لا تهتمُّ بما يكفي بتحمُّل عبء المساهمة في الحد من العنف، من خلال كسر حاجز الصمت المحيط بالعالم العربي، كما فعلنا في حالة فيتنام. كان سؤالي وقتها عن المسئولية المهنية؛ فهل تعكس الأنثروبولوجيا فكْرَ القوى المهيمِنة السائدة، أم يمكن أن يكون لدينا أنثروبولوجيا متحرِّرة من العقائد الأساسية الناشئة خارج حدود هذا الفرع من العلم؟

لم يزَل العالم الإسلامي بشكل عام، والعربي بشكل خاص، من أقل الأماكن شهرةً من الناحية الإثنوجرافية في العالم، في حين تتفشَّى عنه في نفس الوقت معلوماتٌ زائفة ومغلوطة. وعلى الرغم من الأعمال الممتازة التي قدَّمها عددٌ من علماء الأنثروبولوجيا، فإننا افتقدنا منذ عام ١٩٥١م وجودَ كتابٍ جامعٍ عن المنطقة على نفس درجة شيوع كتاب «القافلة» بقلم كارلتون كون. والحق أن علم الأنثروبولوجيا ينزع منذ الحرب العالمية الثانية إلى الإمعان في الصمت والامتناع عن إثراء المعرفة بخصوص المنطقة، وقد بان ذلك إبَّان حرب الخليج، ولكن ما فتئ أن تأكَّدَ بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م.

ومن ذلك على سبيل المثال، أن الأقسام العلمية الكبرى عند تعيينها باحثين إثنوجرافيين من العالم العربي، تختار أشخاصًا يعملون على بُعْدٍ من «مناطق التوتُّر» مثل

الشام أو العراق أو السودان أو الضفة الغربية؛ فجامعة هارفرد مثلًا تُعيِّن اختصاصيين في تركيا أو اليمن، وجامعة كولومبيا لديها اختصاصيٌّ في المغرب، وجامعة ميشيجان لديها عالم أنثروبولوجيا يعمل في اليمن (بالرغم من أنها عيَّنت مؤخرًا عالِمًا يعمل في الأردن)، وجامعة ستانفورد لديها عالِمٌ يعمل في تركيا، بينما عيَّنَت جامعة كاليفورنيا في بيركلي وجامعة برينستون اختصاصيين مغاربة، وبعدها عيَّنت جامعة بيركلي عالِمَيْن أنثروبولوجيَّيْن يعملان في مصر. وهذا النسق في اختيارات التعيين يعكس توتُّرًا لدى أكبر أقسام الأنثروبولوجيا في الجامعات، وهذا التوتُّر يُقلِّص من إمكانية كسْرِ حاجز الصمت المحيط بالمناطق التي تشهد عنفًا شديدًا، سواء أكان ذلك عن قصدٍ أم دون قصد.

ويحاول بعض علماء الأنثروبولوجيا تفسيرَ هذا الصمت وغياب النقاش السياسي الجاد. إن قلة النتاج العلمي تشير إلى أن علماء الأنثروبولوجيا الأنجلو-أمريكيين لا يتعلَّمون بسرعةٍ، على الرغم من أننا على مدار العقود الطويلة الماضية كنَّا ننتقد بحماسٍ علماءَ الأنثروبولوجيا الوظيفية البنيوية البريطانيين، العاملين في المناطق الأفريقية المُستعمَرَة لتجاهُلِهم المستعمِرين والمستوطِنين والسلطة والإمبريالية؛ إلا أن نفس الموقف تكرَّرَ مع حرب الخليج ومنذ الحادي عشر من سبتمبر، ولكن بمنعطف جديد؛ إذ لا يوجد سوى قلةٍ من علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين أو الأمريكيين يتحدَّثون عن الشعوب الأخرى أو يكتبون عنها أو يُدعَون لتعريف مواطنينا بها، وقد لا يقتصر الأمرُ على عدم معرفتهم بتلك الشعوب الأخرى فحسب، بل قد يكونون مُضلَّلين بدرجة كبيرة بشأنهم. ولكن قد يكون علماءُ الأنثروبولوجيا ذوو الأصول الأجنبية في طريقهم لكسر حاجز الصمت.

الصمت والقوى المهيمِنة السائدة

مرةً أخرى، لعله من المفيد أن نعود للتَّفكُّر في حرب الخليج. اشترك كلٌّ من سوزان بولوك وكاثرين لوتز (١٩٩٤) في التعليق على حملة التضليل العملاقة التي أطلقَتْها إدارةُ بوش في تسعينيات القرن العشرين، من خلال مقالٍ بعنوان «استغلال المواقع الأثرية من أجل حرب الخليج»، وفيه كشفَتَا نماذِجَ فاضحةً للطريقة التي استُغِلَّ بها الماضي الأثري العراقي؛ إذ كان التركيز منصبًّا على أغراض مُسلَّعَة (الآثار)، وليس على حياة الناس الذين يعيشون في حاضرنا هذا إلى جوار ذاك الماضي. كذلك أشارَتْ وسائلُ الإعلام إلى الروابط التي تجمع بين «حضارتنا» وبين أسلاف العراقيين، بما معناه أنَّ تراث

العراق مِلكٌ لنا جميعًا (وهذا صحيح إذا كنَّا نعمل في سياق تاريخ واحد للعالم بأسره)، فبجَّلوا المواقع الأثرية وأضفَوا على التاريخ العراقي طابعَ الإنسانية. ومن سخرية القدر أن إدارة بوش الأولى كانت تقتل المدنيين العراقيين الأبرياء، بينما تستغلُّ الروابطَ التي تجمعنا بأسلاف العراقيين بالتزَلُّف إلى حلفائها من العرب وهي تقصف ذات التراث في نفس الوقت. ولكن، وفي نفس هذا السياق، عندما كانت حركة طالبان تدمِّر المواقعَ الأثرية، وُصِفَت أفعالها بأنها أفعالٌ بربرية بجدارةٍ، من قِبَل مَن كانوا يرتكبون نفسَ تلك الأفعال في العراق.

وقد أشار ويليام يونج (١٩٩٩) في بحث أعَدَّه عن عنف الدولة الناشئ داخليًّا، إلى أن إثارة تعاطُفِ علماء الأنثروبولوجيا يكون أيسرَ إذا كانت قضايا حقوق الإنسان تتناوَلُ شعوبًا قَبَلِيَّةً في نزاعٍ مع إحدى الحكومات، ولكنه يقول إنه عند تعلُّق الأمر بالشرق الأوسط الذي يُشار إلى الضحايا فيه على وجه العموم في الإعلام والمؤلَّفات العلمية باعتبارهم عرقياتٍ أو أممًا، لا تتحمس سوى فئة قليلة من علماء الأنثروبولوجيا لدعم تلك القضايا. ويستطرد مُصرِّحًا بأن علماء الأنثروبولوجيا غير المُعيَّنين في مناصب دائمة، قد يرغبون عن الإساءة إلى زملائهم الذين يعملون في إسرائيل أو تركيا أو إيران أو مصر، أو أي دولة أخرى لا تقبل النقْدَ الأكاديمي لسياساتها المحلية. ويشير تيد سويدنبيرج (١٩٩٥) إلى أن الباحثين عُرضة لتشويه سمعتهم على يد المُستجيبين لأبحاثهم، وفي حالة الأبحاث التي تُجرَى على الفلسطينيين ينقل سويدنبيرج عن مجلة «ذا كرونيكال أوف هاير إديوكيشن» إشارتها إلى أن دراسة الفلسطينيين «لم تكن على الدوام خطوةً سديدةً بالنسبة إلى العلماء الأكاديميين الراغبين في الارتقاء مهنيًّا» (كوجلين، ١٩٩٢: صA8)، ولا يوجد أعرَف منه بذلك؛ إذ إنه في بحثه عن وظيفة في أكبر أقسام الأنثروبولوجيا، كان دومًا يحتلُّ المرتبةَ الثانية بين المرشحين لشغل المنصب، على الرغم من كتابه الرائع «ذكريات من الثورة»، وأعماله المتألِّقة حول موضوعاتٍ تتنوَّع من الجزائر إلى مصر، حتى استخدام النصوص الموسيقية كوسيلة للتعبير السياسي في الشام.

وتَذكُر جولي بتيت (تاريخ النشر غير متوافر) ضرورة «الحصول على إذن المجتمع الأكاديمي والجماهير لسرد قصص العنف التي يعانيها الفلسطينيون»، وتشير إلى أن هذا الإذن صار متاحًا اليومَ أكثر من ذي قبل، وتنقل كذلك عن أحد الفلسطينيين تعليقَه أن إمكانية سرد مثل هذه الأحداث صارت أكبر اليومَ؛ لأن الأمرَ لم يَعُدْ يهمُّ، بما أن الاحتواء أو الهزيمة ربما يخفِّفان من الحاجة إلى تكميم الأفواه أو الرقابة.

من العوامل الأخرى التي تثير سخطَ بتيت الحاجةُ الدائمة إلى «موازنة» أيٍّ دراسة حول فلسطين، من خلال إضافة متحدِّث أو حضور إسرائيلي فيها حتى تحظى بالشرعية لدى المجتمع الأكاديمي، ومن ثم الإذعان لإثنوجرافيا تنزع إلى الصمت، بل الرقابة أيضًا على الدراسات والأبحاث نفسها. وتضيف أنه بالرغم من أن اللاجئين الفلسطينيين هم الأكبر والأقدم بين جماعات اللاجئين، فإنه لم يأتِ ذِكْرُهم إلا في فقرة أو فقرتين بالكاد في كتابٍ عن اللاجئين حظي بثناء كبير بقلم زولبيرج وزورك وأجوايو (١٩٨٩)؛ فهناك العنف يتبخر ولا يخلِّف وراءه أثرًا.

ويحضرني موقفٌ بمناسبة ذِكْر قوى تكميم الأفواه؛ كنتُ قد اخترتُ كتابًا بقلم بتيت بعنوان «نساء في شِدَّة» (١٩٩١) لتدريسه ضمن برنامج دراسي أنثروبولوجي تمهيدي، وكان الكتاب عبارة عن دراسة إثنوجرافية حول مخيمٍ للَّاجئين الفلسطينيين في جنوب لبنان، وكانت النتيجة أنْ زارني جماعةٌ من أولياء الأمور يسألونني بضغط عن سبب إضفاء طابعٍ إنسانيٍّ على الفلسطينيين وهم إرهابيون، مع التلميح إلى أن ذلك قد يؤدِّي إلى استشراف الصفِّ ميولًا معادية للسامية. وهذا نموذج واحد من حملة اتهامات يتردَّد صداها عبر تجارب مشابِهة على مدار سنوات عدة مضَتْ. غير أن هذا الصمت أضجر عضو الكونجرس الأمريكي بول فيندلي (الجمهوري عن ولاية إلينوي)، ودفعه إلى توثيق عملية تكميم الأفواه هذه في كتابه «المجاهرون بالقول: أشخاص ومؤسسات في مواجهة اللوبي الإسرائيلي» (١٩٨٥)، وتلاه (عام ٢٠٠١م) كتاب «لا سكوت بعد اليوم: مواجهة الصور المزيفة عن الإسلام في أمريكا»، وبعد ذلك أصدَرَ أستاذُ العلوم السياسية نورمان فينكلشتاين كتابَه الشهير «ما وراء خوتزباه: حول إساءة استغلال معاداة السامية وتشويه التاريخ» عام ٢٠٠٥م.

وهذا التراجع في المراجعات النقدية المُطَّلِعة أسهَمَ بدوره في التغيُّرات الهيكلية/المؤسسية التي نشهدها في الجامعات. ويشير باتريك ويلكِن — عالم أنثروبولوجي في كلية جولدسميث، جامعة لندن — في مستهل مقال نادر كتبه بعنوان «المثقفون والإعلام وحرب الخليج»، إلى أنَّ «إحدى أبرز سمات التغطية الإخبارية لحرب الخليج في الصحافة الأمريكية السائدة كان عدم الاكتراث شبه الكامل بالوفيات بين العراقيين (هيرمان، ١٩٩١: ٥) … في تجاهلٍ تام للتبعات المدمرة لمثل هذه الحرب الأحادية» (ويلكِن، ١٩٩٥: ٣٧)، ويتساءل: «أين كانت الأصوات المعارضة؟» قائلًا إن ذلك الصمت هو نتيجة للتغيُّرات الهيكلية والتغيُّرات المؤسسية التي تسبَّبَتْ في تراجُعِ

التعليقات النقدية المُطَّلِعة. ويرى ويلكِن أن التوسُّعَ الهائل في الجامعات يعني أن المثقفين قد انصهروا داخِلَ الدولة؛ أي إنهم قد خضعوا للتنظيم المؤسسي؛ ممَّا أدَّى إلى زيادة التخصُّصِ، واختفاء العلماء أصحاب الخبرات الشاملة من غير المتخصصين، وعدم قدرة شخصيات عامة مثقفة شهيرة على تقييم حدث سياسي ضخم بحجم حرب الخليج (أو أحداث الحادي عشر من سبتمبر) تقييمًا نقديًّا. ويستعرض كتاب «ثقافات المحاسبة» (ستراذيرن، ٢٠٠٠) نماذجَ لدراسات إثنوجرافية لتلك التغيُّرات التي حدثت في المجتمع الأكاديمي بما يوفِّر السياقَ المناسِبَ لملاحظات ويلكِن.

ويدلِّل ويلكِن على رؤيته من خلال الاستشهاد بثلاثة مثقفين من الشخصيات العامة، ممَّنْ كانت أحاديثهم عموميةً وخاليةً تمامًا من أي لمحة للمعارضة، ولا تقدِّم معلوماتٍ مفيدةً للمعارضين؛ وصَفَ أولهم حرب الخليج بأنها «واقعٌ افتراضيٌّ»، أو شكل من أشكال الحروب لا يحتاج فيه المرء إلى التصدِّي فعليًّا للحرب، بينما رأى الثاني أن الحرب حتمية نظرًا لاستحالة الفصل في النزاع، أما الثالث فكتب أن الحرب مجرد انعكاس لنزعة طائفة من المحاربين في الولايات المتحدة. ومعه حق في أنها جميعًا تقييمات غير نقدية. كانت الصحافة وقتَها خالية بالفعل من أي معارضة من الشخصيات الأكاديمية باستثناء أستاذين جامعيَّيْن، ليس أيٌّ منهما عالمًا أنثروبولوجيًّا؛ هما نعوم تشومسكي وإدوارد سعيد، وتبعهما نورمان فينكلشتاين الذي كان يعمل وقتها في جامعة ديبول، التي رفضت تثبيت تعيينه عام ٢٠٠٧م، على الرغم من ثنائها عليه ووصفها له بأنه عالمٌ غزير الإنتاج ومدرسٌ متميزٌ.

ويتساءل ويلكِن في الجزء الذي تناوَلَ فيه الصمت الأنثروبولوجي في مقاله: «أين الأصوات الأنثروبولوجية لتقابل الادِّعاءات المتعصِّبة (أو الادِّعاءات العنصرية)؟» مشيرًا بتساؤله هذا إلى صمت أغلب علماء الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة وتهاونهم في المملكة المتحدة؛ الدولتين المشاركتين في عمليات القصف في حرب الخليج وفي العنف السلبي المتمثِّل في العقوبات التي فُرِضَت على العراق، ونتج عنها وفاة عددٍ ضخم من المدنيين تجاوَزَ عددَ ضحايا القصف النووي على هيروشيما وناجازاكي.

ويُقِرُّ ويلكِن أن مؤتمرًا قد أُقِيم حول حرب الخليج في كلية لندن للاقتصاد، وفيه عالَجَ علماءُ الأنثروبولوجيا الحربَ عقلانيًّا ومجازيًّا، وانتهوا إلى أن: أنظمة القرابة الكردية والشيعية كانت قائمةً على التقسيم، والعراقيين كانوا خاضعين لنظام أبوي، وزعيمهم مضطرب عقليًّا، والأنظمة العربية/الإسلامية تمثِّل جزءًا من المشكلة. كما ذكر

كذلك تعليقات منسوبة إلى إرنست جيلنر يقول فيها: «العالم المتقدم فقط بتفانيه في التنمية الاقتصادية هو الوحيد الذي يمكن الوثوق به وائتمانه على امتلاك الأسلحة العالية التقنية؛ نظرًا لأن الغرب لم يَعُدْ يُقدِّر العدوانَ أو يهتم بالسيطرة على المزيد من الأراضي. أما صدَّام من ناحية أخرى، فقد أثبَتَ عدمَ جدارته بحمل هذه الأمانة.» (ويلكِن، ١٩٩٥: ٥٩) بل وذهب أحد الملاحظين (مير-حسيني، ١٩٩١: ٦) إلى الجزم بأن الأنثروبولوجيا ليس لديها ما تقدِّمه «في عالَمٍ تحكمه الواقعيةُ السياسية»؛ أي في عالَمٍ تتحكَّم فيه قواعدُ المصلحة الذاتية. وانتهى ويلكِن إلى أن علماء الأنثروبولوجيا المثقفين قد خضعوا للتنظيم المؤسسي في إطار ما أطلق عليه سي رايت ميلز (٢٠٠٨: ١٨) «انعدام المسئولية المنظَّم». إن الإعلام يريد أشخاصًا قادرين على التعليق على الإطار الأشمل للأحداث، بينما يتحسَّر ويلكِن على حال علماء الأنثروبولوجيا الذين يفضِّلون التركيزَ على «الدراسات الإثنوجرافية الدقيقة» والتحليلات الداخلية. ويجوز أن نُعبِّر عن الوضع بأسلوب مختلف، وننتظر من الإعلام أن يرغب في معرفة العمق الأكبر للأحداث الذي تستطيع الأنثروبولوجيا توضيحَه.

إنَّ مشكلة العراق وأفغانستان ليست ناتجةً عن سوء فهم ثقافي أو عدم كفاءة، ولكنها في حقيقتها دعاية لإخفاء الدمار الشامل الذي تخلِّفه الحرب. إن ادِّعاء سقوط نظامٍ شَرِس داوَمَ على تلقِّي الدعم العسكري والاقتصادي من الغرب على مدار عقد كاملٍ على يد معارضة مُقسَّمة أو بفعل حرب على النظام الأبوي، هو مجرد حجَّة واهية، وليس ذلك فحسب، بل إنه يعيد إلى الأذهان أيضًا مفهومَ الاستشراق أو «الأبحاث العلمية الغربية المتسرِّبة»، التي طالما كتب عنها إدوارد سعيد. كما أن نقص المعلومات أو فيض المعلومات المغلوطة يساهِمُ بدوره في تبليد الأحاسيس. وقد كتب عالِم الموسيقى دوايت رينولدز (١٩٩١: ٢٠) عن الترجمة الثقافية، مشيرًا على سبيل المثال إلى أن توماس فريدمان من صحيفة نيويورك تايمز يُعَدُّ مناهِضًا لمبدأ «التسامُح مع العرب»، بوصفه المنطقةَ بأنها «ظاهرة فريدة ثقافيًّا، أرضٌ لا يقصد فيها أحدٌ أيَّ شيء، ولا يفهم فيها أحدٌ أيَّ شيء.»

ومن بين المحاولات التي بُذِلَت من أجل كسر حاجز الصمت، ذلك المشروع الذي ذكرناه في الفصل السابع الذي حمل اسم «قوى التغيير: الفنانات في العالم العربي» (١٩٩٤)، وهو معرض فنيٌّ لفنانات عربيات ينتمين لتيارات الفن الحديث، وفيه عثر المجلس العالمي لفنون المرأة على فنانات عربيات موهوبات، كثيرًا ما تعرَّضَتْ حياتهن للخطر بسبب أصواتهن المعارِضة التي انعكست في لوحاتهن التي تصوِّر العنف،

والتعذيب، والحرب، والثورة، والمقاومة. وكان الهدف وراء الجهد المبذول لإقامة ذلك المعرض هو إرجاع الطابع الإنساني إلى العالَم العربي المعاصِر، من خلال مجالٍ تستطيع النخبةُ الغربية استيعابَه، كما أنه لفت الانتباه بأساليب مرئية إلى الصمت المطبق على الأحداث. وقد افتُتِح المعرض في المتحف الوطني لفنون المرأة (١٩٩٤) في واشنطن العاصمة، وجالَ في عشر مدنٍ كبرى حول البلاد، وهو أول معرض كبير يُقام على الإطلاق للثقافة العربية المعاصرة. واشترك روَّاد المعرض في ردِّ فعل واحد: فنانات عربيات؟ فنانات ينتمين إلى العالم العربي؟ فنانات عربيات يعبِّرن عن آرائهن؟ لم يتخيَّلوا أن يروا فنانين عرب يعبِّرون عن آرائهم، فضلًا عن أنهن لسن فنانين عرب بل فنانات عربيات. هذه هي قوة ترديد المعلومات المغلوطة.

وبالرغم من أن حجم التغيير منذ الحادي عشر من سبتمبر ضئيلٌ، فإنه قد يكون من السابق لأوانه أن نحكم على الأمور. ففي بادئ الأمر لم نكن نسمع سوى صوت عالم الأنثروبولوجيا ويليام بيمان، وفي مقالاته في صحف ميلووكي جورنال سنتينل، وذا بالتيمور صَن، وذا كولومبيا ديسباتش، يتناول بيمان الأسبابَ الجذرية للأحداث كالعلاقة بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي، التي يتعرَّض للشجب بسببها لما بَدَا أنه تبرير لا تفسير لأحداث الحادي عشر من سبتمبر. وجدير بالذكر أن بيمان اختتم إحدى مقالاته القديمة (١٩٨٩) بجزئية تتناول سباق التسليح الأمريكي وإمكانية اندلاع حرب في الخليج، ولكن مَن ذا الذي أصغى إليه حينها؟

والحق أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر ألهمَتْ بعضَ علماء الأنثروبولوجيا بالفعل؛ حيث عبَّر آرثر كلاينمان وآخَرون عن الصدمة التي زعزعَت الاستقرارَ الشعوري الأمريكي، كما عرَضَت دايان فرانس عالِمة أنثروبولوجيا الطب الشرعي من جامعة كولورادو الحكومية، وعلماءُ آثارٍ من جامعة كولومبيا وغيرها من الجامعات، تقديمَ خدماتهم في موقع جراند زيرو. أما عالِم الأنثروبولوجيا نبيل أبراهام، الذي درس المجتمعات العربية-الأمريكية في أماكن منها ديربورن، ميشيجان، فقد تحدَّثَ عن قلق ومخاوف تلك المجتمعات والغضب العنصري الذي تلا الهجمات الإرهابية وأثره عليها. ومرة أخرى حاولت كاثرين لوتز وضْعَ الأمور في سياقها، والإجابة على الأمريكيين الذي سألوا: «لماذا يكرهوننا؟» بينما تحدَّثَ علي قليبو من القدس عن سماحة الإسلام. ولكن كان علماء الأنثروبولوجيا من المناطق المعنيَّة هم مَن تقدَّموا ليعلِّموا الناس وينصحوهم حول كيفية إعادة بناء أفغانستان مستقلةً بعد عقود من التدخُّل الخارجي. وعلى الرغم

من وجود شخصيات أخرى تميَّزَتْ بالفصاحة وبلاغة القول، مثل ديفيد إدواردز (انظر الصفحات ١٧٩–١٨٦ في عدد شتاء ٢٠٠٢م من دورية أنثروبولوجيكال كوارتارلي)، فإن أشرف غني (٢٠٠١) كان صاحب الحضور الأوسع انتشارًا في برامج مثل «ساعة إخبارية مع لِهرر» و«أخبار إيه بي سي المسائية»، ومحطات بي بي إس وسي بي سي، وصحيفة فاينانشيال تايمز؛ حيث كان يوضِّح بعناية ماهيةَ الكارثة المتمثِّلة في أفغانستان اليومَ، مستعينًا بمعرفته بالاقتصاد والتحالُف السياسي لينصح بالتحرُّك المستقبلي المناسب. ولكن، من ناحية أخرى، فإن كلًّا من روبرت فيرنيا وبي جيه فيرنيا، اللذين تصدَّرَتْ كتبُهما قائمةَ الكتب الأعلى مبيعًا بعد سنوات من البحث الأنثروبولوجي في العراق ومصر والمغرب، فقد تعرَّضَا لتجاهُلٍ كبير من الإعلام والحكومة (فيرنيا وفيرنيا، ١٩٩٧)، بل حتى في اجتماعات الأنثروبولوجيين الأمريكيين عام ٢٠٠٣م — التي نُوقِش على رأس جدول أعمالها عملياتُ نهب المواقع الأثرية في العراق، إلى جانب وفاة المدنيين الأبرياء هناك — لم يُدْعَ أيٌّ منهما للحديث بالرغم من حضورهما.

تبليد الأحاسيس

ليست الأنثروبولوجيا مجرد عملية كشف عن الأفكار داخل إطار العلم نفسه، بل تعتمد في تشكيلها كذلك على البيئة الاجتماعية السياسية الأعرض (وُلف، ١٩٩٩)، والخطوة الأولى لتجنُّب أن تحدِّد الأيديولوجيات السائدة الأوسع نطاقًا جدولَ أعمالها، هي اكتشاف كيفية تأثير تلك الأيديولوجيات على علم الأنثروبولوجيا. ولكن إن تجاهلنا التأثيرات الخارجية لصالح التركيز على الأبعاد الداخلية، فسوف يفوتنا جانبٌ كبيرٌ من البُعْد المتعلِّق بالقوة والسلطة، وهذا هو ما يسلِّط بيمان ولوتز الضوءَ عليه. ربما يكون العالَمان العربي والإسلامي هما — على الأرجح — المنطقتين الوحيدتين في العالم اللتين تعانيان من عدم وجود دراسات إثنوجرافية متعددة المواقع خاصة بهما تقوم بإقامة الصلات. ولكنَّ إريك وُلف (١٩٩٩: ١٣٢) حافَظَ على تفاؤله: «هذا العلم واحد من العلوم القليلة جدًّا المتبقية القائمة على الملاحظة، [و] … نحن قادرون على النظر في احتمالية تعدُّد المسبِّبات.»

وقد تعدَّدَتْ مسبِّبات الصمت الشامل الذي ساد إبَّان حرب الخليج، ولكن لم يتم إبراز أيٍّ من هذه المسبِّبات، بل نادرًا ما تُذكَر في الدراسات الأنثروبولوجية؛ ومنها: (١) الحماس الديني؛ المسيحية مقابل الإسلام، واحتمالية عدم انتهاء الحملات الصليبية أبدًا (على الأقل منذ خطاب البابا أوربانوس الثاني الحماسيِّ عام ١٠٩٥م، الذي تحدَّى

فيه أوروبا المسيحية أن تواجه الإسلام على عتباته). و(٢) الهيمنة العسكرية؛ المجمع العسكري الصناعي الذي حذَّرنا منه الرئيس أيزنهاور، الذي يعمل أحيانًا بمعزل عن الحكم الديمقراطي. و(٣) العنصرية؛ تلك الحاجة لتجربة الأسلحة (والأشخاص الذين يستخدمونها) للتأكُّد من صلاحيتها، ولا أفضل من تجربتها على الجماعات البربرية أو «الأعراق الأدنى». و(٤) الأيديولوجيات؛ تأثير الأيديولوجية الصهيونية القوي والنافذ على المثقَّفين الغربيين. (٥) والأهم على الإطلاق تبليد الإحساس تجاه أشكال الحرب المختلفة، بما يعني عدم الاضطرار لمواجهة حقيقة الحرب أبدًا أو حقيقة العنف السلبي الذي يليها، وتبرير الحروب من خلال معايير مزدوجة. وقد لعبت الأيديولوجيات، الدينية والسياسية على حد سواء، والعنصرية والمصلحة الذاتية والبراجماتية دورًا في تكميم أفواه المعارضة في الماضي والحاضر. ولكن بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ارتخت قبضة الصمت قليلًا؛ إذ تساءَلَ الأمريكيون «لماذا يكرهوننا؟» وانبرى علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم في محاولة الإجابة عن هذا التساؤل وغيره من التساؤلات حول الإسلام والمنطقة. ولكن إن أردنا استنباطَ أيِّ شيء من ردود الأفعال المسيئة على أعمال كاثرين لوتز ووبليام بيمان غير المتوافقة مع التيار العام، فربما نضطر جميعًا لمواجهة المزيد من الصعوبات في المستقبل.

والقضية الشاملة لكل هذه الجوانب، التي أرى أننا بحاجة للتعمُّق في شأنها، هي قضية تبليد الإحساس. إن تبليد الإحساس هو تحديدًا ما جرى في ألمانيا النازية وسمح بمرور الإبادة الجماعية دون أن يحفل بها أحدٌ، وهو كذلك ما جرى زَرْعه داخل هؤلاء المُحرِّكين لعمليات الإبادة الجماعية العديدة على الساحة المعاصرة. وليست الإبادة الجماعية جزءًا من النسيج القومي والأحداث الداخلية الخاصة بالأمم فحسب، ولكنها كذلك جزءٌ لا يتجزَّأ من الحروب. واللامبالاة التامة لتبعات العمليات العسكرية الأحادية، سواء التي تجريها الولايات المتحدة أو حلفاؤها في العراق، أو الولايات المتحدة في ليبيا أو السودان، أو الإسرائيليون في لبنان، أو قوات «التحالف» في أفغانستان، أو الناتو في ليبيا عام ٢٠١١م. هذه اللامبالاة تتغذَّى على الصمت الذي ربما يكون، في أعماقه، عنصريةً مترسِّخةً بعمق ضد العرب والبلاد الإسلامية بشكل عام؛ عنصرية ثقافية متخفية في هيئة الاستشراق الذي تطرَّقَ إليه أغلبُ علماء الأنثروبولوجيا تطرُّقًا سطحيًّا، على عكس المواقف المستنيرة التي اتبعوها في أماكن أخرى.

ويستحيل أن تتوافر معرفة حقيقية حول أيِّ منطقة في العالم، في وجود العديد من الخرافات والموضوعات المحظور تناولها. تَفكَّرْ؛ في أي جزء من أنثروبولوجيا

العالم العربي نتناول تأثيرَ المصالح الاقتصادية الغربية على الخليج، تلك المنطقة ذات الأهمية الاستراتيجية؟ أين نتناول العلاقات بين دول النفط والدعم الغربي للأنظمة الديكتاتورية؟ أين الدراسات التي تتناول خرافةَ أن إسرائيل هي الدولة «الديمقراطية» الوحيدة في الشرق الأوسط، رغم أنها تمارس التمييز العنصري؟ قد نرى أن عمل دراسة حول سحب إسرائيل للمياه والتربة السطحية من جنوب لبنان إلى داخل إسرائيل عبر الأنابيب، مع قصف محطات الطاقة في بيروت بشكل متقطِّع، قد يُسهِم في الدراسة الأنثروبولوجية للإمبريالية. أيٌّ من علماء الأنثروبولوجيا يتناول حقيقةَ أن إسرائيل قوة عسكرية تمتلك تحت يديها قوةً تكنولوجيةً تُمكِّنها من محو العالم العربي من الخريطة في يومٍ واحدٍ؟ أيٌّ من علماء الأنثروبولوجيا يتناول العنصريةَ المُطبَّعَة وازدواج المعايير؟ لم يزَل ممكنًا قولُ أشياء عن الإسلام لو قِيلَت عن المسيحية أو اليهودية لَما قُبِلَت، وكثيرًا ما نعمل تحت هذه القيود، وبسهولة شديدة كذلك. ينقل أحد المصادر عن قضية العقوبات وفاةَ ٤٠٠٠ طفل عراقي في الشهر، تخيَّلْ أثرَ وفاة عدد مماثِل من الأطفال من الولايات المتحدة أو إسرائيل. كم عالِم أنثروبولوجيا يعمل على توثيق أوضاع مناطق الحرب في بقية العالم ويشمل العالَمَ العربي ضمن ما يوثِّق؟ من المفترض أن يكون علماء الأنثروبولوجيا، على وجه الخصوص، الأكثر حساسيةً من سيطرة القوى الثقافية المهيمِنة عليهم. إننا نعاني من أجل أداء عملنا، وبالمثل تعاني الشعوب التي ندرسها، وبالمثل بلادنا.

لو نظرنا في المعلومات الثقافية المضلِّلَة المنتشرة حول العالم الإسلامي، وبين العالم الإسلامي والغرب، لَاكتشفنا أنها بمنزلة النموذج الثقافي الموازي للمعلومات البيولوجية المضلِّلَة التي نشرها النازيون عن اليهود والغجر والمثليين جنسيًّا والمُعاقين وغيرهم. وإذا كان التضليل البيولوجي بهذه الشناعة، فلِمَ لا نتناول الناحية الثقافية بنفس النقد؟ وإذا كانت معاداةُ السامية غيرَ مقبولة، فلِمَ لا نُطبِّق المنطقَ ذاته على السامية المعادية للعرب، التي تتخفَّى أحيانًا تحت عباءة الإسلاموفوبيا (علي وآخرون، ٢٠١١)، ولا يفطِن إليها أحدٌ باعتبارها معاداةً للسامية؟ عند تجاهل البيِّنات، يصير من السهل أن تنحرِفَ الأسئلةُ التي تخضع للرقابة الذاتية عن مسارها وتتعلَّق بالأمور السياسية. وقد كان جديرًا بنا حقًّا أن نتعلَّم من كتاب بيير بورديو «مختصر نظرية الممارسة» (١٩٧٧) أن الأشياء التي لا تُذكَر علنًا قد تكون مُستَغَلَّة عن قصدٍ لخدمة مصالح الجماعات ذات

السلطة، ويُذكَر هنا أن قليلين فقط هم مَن كسروا حاجز الصمت قبل إعلان إدارة جورج بوش الابن الحربَ على العراق.

أخطاء تكرَّرَتْ في غزو العراق

وصف أحد علماء الأنثروبولوجيا وأحد المحاربين القدامى في فيتنام الوضْعَ بعد انتخابات الرئاسة الأمريكية عام ٢٠٠٠م بلا مواربة، قائلًا: «لقد فقدنا الأذرعَ الثلاث للحكومة: السلطة القضائية حينما اختار القضاة الرئيس؛ والكونجرس حينما تنازَلَ عن واجبه للسلطة التنفيذية؛ والسلطة التنفيذية عندما رفضت الإصغاء للأمريكيين المعارضين.»

لقد وَضَعَ الآباء المؤسِّسون للولايات المتحدة سلطةَ إعلان الحرب في أيدي الكونجرس؛ حيث تتسنَّى مناقشة القرارات مناقشةً مفتوحة، وبالرغم من ذلك صار من حقِّ حفنةٍ من الرجال غير المنتخَبين وامرأة واحدة اتخاذُ قرارات تُخاطِر بحياة القوات الأمريكية المحارِبَة، وحياة الشعب العراقي، ومستقبل المدارس الأمريكية، والرعاية الصحية، وعلاقاتنا مع حلفائنا القدامى. إن تكلفة الحرب باهظة لا يمكن تصوُّرها، وقد اعترض السيناتور بيرد على تنازُلِ الكونجرس عن اختصاصه بإعلان الحرب، في خطابه الذي حمل عنوان «ونحن نتابع مكتوفِي الأيدي مُكمَّمِي الأفواه» (بيرد، ٢٠٠٣). ولكن اتَّحَدَتْ بالفعل الآن الأذرعُ الثلاث للحكومة، وجرى إسكات الأصوات المعارضة بين كبار ضباط الجيش، وكان المبرِّر لكل هذا افتراضاتٍ واهيةً تمَّ حشو رءوس الجماهير بها مرارًا وتكرارًا إلى حد الغثيان: (١) أن العراق يمتلك أسلحةَ دمار شامل، وتوجد صلات تربطه بالقاعدة، و(٢) أن بقية العالم، بما في ذلك الحلفاء من حلف شمال الأطلسي، مخطئون، و(٣) أن العراقيين سيُرحِّبون بنا لتحريرهم، بالرغم من اثني عشر عامًا من العقوبات والآلاف من وفيات الأطفال، وبالرغم من القصف اليومي منذ ١٩٩١م، وبالرغم من عدم شرعية الغزو. هذا النوع من التنبؤات إنْ دلَّ على شيء فإنما يدلُّ على ضعف المعلومات الاستخباراتية، وهذا مثال على ما يحدث حينما ينعزل الرئيس وسط مجموعة مستشارين لا تهمُّهم غير مصالحهم الشخصية. وهكذا ساد الصمت والرقابة الذاتية.

ولكن ما أقلَّ ما نعرف عن العالم العربي! أنظن حقًّا أنه لن توجد تبعات لسياستنا الخارجية المزدوجة المعايير؟ نحن لدينا سياسة لصدَّام حسين وأخرى لأرييل شارون — بالرغم من أن كلَيْهما متوحش ويتحمَّل مسئوليةَ قتل مدنيين أبرياء وتدمير حياتهم — فصدَّام أطلق الغازات الكيميائية على الأكراد، بينما شارون مسئول عن مقتل ١٧ ألف

مدني لبناني حتى قبل مجزرة صبرا وشاتيلا، هذا دون احتساب استفزازه للانتفاضة الحالية؛ وكلاهما كان يحصل على أسلحة من الولايات المتحدة. وفي نموذج آخَر لازدواج المعايير، أُدين الهجوم الذي نفَّذَه إرهابيون مسلمون على المدمرة الأمريكية يو إس إس كول، بينما تستَّرَ البنتاجون على عملية قصف المدمرة الأمريكية يو إس إس ليبرتي عام ١٩٦٧م التي نفَّذَتْها طائرات حربية إسرائيلية (إينيس، ١٩٧٩)، وقضى فيها مواطنون أمريكيون نحبهم. إسرائيل هي الدولة الوحيدة في المنطقة التي تمتلك أسلحةَ دمار شامل، ولكن التركيز على امتلاك إيران لإمكانيات نووية يخيِّم على الحاجة لنزع السلاح النووي على مستوى العالم.

لقد درَّستُ شعوب وثقافات العالم العربي في جامعة كاليفورنيا، بيركلي منذ عام ١٩٦٠م، وصُدِمت طوال تلك الفترة بعمق الجهل بهذه المساحة الشاسعة من العالم. وفي أبحاثي لاحظتُ انعكاسَ رؤى الطرفَيْن؛ فالمؤرِّخون العرب الذين أرَّخوا للحملات الصليبية رأوا أن الصليبيين كانوا مجموعةً من الرعاع الهمجيين، الجاهلين بفنون الطب، المفتقرين للثقافة أو الحضارة، على الرغم من امتلاكهم للتكنولوجيا، وهو نفسه ما قاله غاندي عن البريطانيين حين وصفهم بالقوة الغاشمة. وتنقل الملكة نور ملكة الأردن في مذكراتها «وثبة إيمان» (٢٠٠٣: ٣١٠) عن الرئيس جورج بوش الأب قولَه لزوجها: «لن أسمح لهذا الديكتاتور الضئيل [صدام حسين] أن يتحكَّم في ٢٥٪ من نفط العالم المتحضِّر.» والكلمتان الأهم هنا هما «العالم المتحضِّر». إن جميع الأصوليين بمختلف ألوانهم يرون بحكم طبيعتهم أن عقائدهم هي الأصدق، وأنها أرقى من كافة العقائد الأخرى، التي تدخل جميعًا تحت بند العالَم غير المتحضِّر.

وقد أخبرتني إحدى وجيهات الكويت في وقت حرب الخليج الأولى أن غزو الكويت كان خلافًا عائليًّا وجب على العرب حلُّه، بينما تخبرنا الملكة نور أن الملك حسين رأى أن جهوده لإحلال السلام قد فشلت، وأن مهمَّته كانت الحيلولةَ دون دخول القوات الغربية إلى المنطقة، الأمر الذي قد يستفز الإسلاميين الراديكاليين. لماذا لم نَدَع ملك الأردن يتعامل مع المشكلة؟ لو كان السيناتور فولبرايت بيننا اليومَ لأجاب: «عجرفة السلطة.» ولكن كيف يجري التعبير عن هذه العجرفة؟ من خلال الحماس الديني: لعلَّ الحملات الصليبية لم تنتهِ قطُّ؛ من خلال الهيمنة العسكرية: المجمع العسكري الصناعي الذي حذَّرَ منه الرئيس أيزنهاور، والذي يعمل أحيانًا بمعزل عن عملية اتخاذ القرار الديمقراطية؛ من خلال العنصرية: الحاجة لتجربة الأسلحة على شخصٍ ما؛ وأخيرًا التأثير القوي للتضامن

بين الأيديولوجية الصهيونية الأصولية المحلية والسياسة الخارجية الأمريكية، وهو وضع حذَّرَ منه فوريستال وزيرُ دفاع الرئيس ترومان بانفعالٍ، باعتباره يشكِّل خطرًا على أمن الولايات المتحدة.

واليومَ نواجِهُ تبعات الغزو الأحادي لدولةٍ ذات سيادة، كانت في وقت الغزو لا تشكِّل أيَّ تهديدٍ على الولايات المتحدة، والأمرُ — تمامًا كما وصفه جارٌ لي — أشبهُ بحمل مضرب بيسبول إلى خلية نحل، بما يعكس الحرية واستسهال التلاعب بحياة الأمريكيين. وكان ازدواج الخطاب من الأمور العجيبة؛ فمن ناحية، نحن نحمل الديمقراطية إلى العراق عن طريق حربٍ أُعلِنَت بأساليب غير ديمقراطية، وكالعادة يتجاهل المروِّجون للديمقراطية تقاليدَ الشعوب التي يحاولون مساعدتها، ويفتقرون لوجود فهم راسخ للديمقراطية السياسية التي أتوا بها. وعلى الرغم من تكرار معلومة أنه لا توجد سوى ديمقراطية واحدة فقط في الشرق الأوسط لحدِّ إثارة الغثيان، توصَّلَتْ دراسةٌ حديثة أُجرِيَت على الأمم المسلمة وغير المسلمة، إلى أنه على الرغم من أن فئة قليلة فقط من مواطني الدول الإسلامية يتمتعون بحقوق ديمقراطية، فإن احترام مبادئ الديمقراطية واحد تقريبًا في المجتمعات الإسلامية والغربية، غير أن ممثِّليهم يُجرى تضخيمهم وتصويرهم بشكل يوحي بالخشونة في وسائل الإعلام. والغزو الأمريكي الحالي لأفغانستان ومن بعده العراق لا يؤدِّي إلا إلى تفاقُم الدائرة المفرغة لصناعة القوالب النمطية المعادية للأمريكيين والمعادية للمسلمين أو العرب.

وقد تواجِهُ الأممُ أحيانًا أوقاتًا تضطرها فيها الأحداثُ إلى اختبار توافُقِ أفعالها مع مبادئها، وفي مثل هذه الأوقات يجد المواطن الصادق الوطنية نفسَه مُجبَرًا على مقارنة المُثُل الوطنية بالأغراض والسياسات الوطنية العاجلة، وتحدِّد القراراتُ التي تُتَّخَذ في مثل تلك المراحل الفاصلة مصيرَ الأمة؛ فإما أن ترتقي باتجاه مُثُلها وإما أن تنحدر مُبتعِدةً عنها. لقد تحوَّلنا تحت قيادة جورج بوش الابن وتوني بلير إلى ارتكاب أعمال عدائية في العراق وسط مناطق سكنية مدنية، فاقَتْ قصْفَ هانوي إبَّان حرب فيتنام، فضلًا عن الأعمال التي تمَّت تحت غطاء قانون الوطنية، والتي تجعل غارات بالمر في عشرينيات القرن العشرين ومآسي المكارثية في خمسينيات القرن نفسه تبدو تافهةً بالمقارنة. النقطة المضيئة وسط كل تلك الأحداث كانت الرفض العالمي للحرب الأحادية. فحركة السلام العالمي تهدف إلى الحفاظ على بقاء العالم، والديمقراطية لا شك قد قطعت شوطًا كبيرًا إلى الأمام، والناس يرغبون في تقرير مصير العالم، وأحيانًا ما يفعلون ذلك بالمعارضة

المباشرة لحكوماتهم وفي مواجهة الحديث عن الهجمات النووية. فكما يُقال: «الحكومات تُعلن الحرب، والشعوب تصنع السلام.»

كانت المظاهرات الداعية للسلام قبل حرب العراق هي أقصى جهودنا كمواطنين فيما يتعلَّق بالأمن الوطني؛ فليس جميع الأمريكيين يوافقون على أفعال حكومتهم. وصحيح أيضًا أن المشاركين في تلك المظاهرات الداعية للسلام، الذين كثيرًا ما كانوا يتعرَّضون للمضايقات، لم ينجحوا حتى الآن في التواصل مع حكومتهم؛ لذا نحن بحاجة إلى التحرُّك بدهاءٍ أكبر على الصعيد الدولي، مع اليقين بأنه لا يوجد شيء حتمي في المطلَق فيما يتعلَّق بالمجمع العسكري الصناعي. وحتى أنصار السوق الحرة سوف يجدون أن تعليق أحد المراقبين الصينيين على الإمبريالية الأمريكية حينما قال: «في الصين، نحن نرى أن شراء النفط أرخص من شنِّ الحرب لنهبه»، له وجاهته.

قبل حرب الخليج عام ١٩٩٠م، وغزو أفغانستان، والغزو الشامل للعراق عام ٢٠٠٣م، كانت الطبقة الوسطى العراقية مستقرَّةً، وكانت تُعَدُّ الأكبرَ في العالم العربي، وكان التعليم والرعاية الصحية يغطيان الشعب كله تقريبًا، وكانت للمرأة إنجازاتها في ساحة العمل المهني وغيره. أما عراق ما بعد الغزو، فلم تُعَدَّ له خطة مراعية لثقافته كخطة الجنرال ماك آرثر قبل دخوله اليابان، التي كانت أولى قواعدها أن «لا تهدر كرامة العدو.»

مراجع

Ali, Wajahat, Eli Clifton, Matthew Duss, Lee Fang, Scott Keyes, and Faiz Shakir (2011) *Fear Inc.: The Roots of the Islamophobia Network in America*. Center for American Progress. Available at http://www.americanprogress.org/ issues/2011/08/pdf/islamophobia.pdf (accessed April 16, 2012).

Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beeman, William (1989) Anthropology and the Myths of American Foreign Policy. In *The Anthropology of War and Peace*. P. R. Turner and David Pitt, eds. South Hadley, MA: Bergin and Garvey Publisher, Inc.

Byrd, Robert (2003) We Stand Passively Mute. Extract from a speech to the US Senate on February 12. Available at http://www.guardian.co.uk/ world/2003/feb/18/usa.iraq (accessed 25 April 2012).

Coon, Carleton (1951) *Caravan*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Coughlin, E. K. (1992) As Perceptions of the Palestinian People Change, Study of Their History and Society Grows. *The Chronicle of Higher Education*. Feb. 19, A8-9, A12.

Edwards, David (2002) Bin Laden's Last Stand. *Anthropological Quarterly,* 75, no. 1, pp. 179—186.

Ennes, James N. (1979) *Assault on the Liberty: The True Story of the Israeli Attack on an American Intelligence Ship*. New York: Random House.

Fernea, Elizabeth Warnock, and Robert A. Fernea (1997) *The Arab World: Forty Years of Change*. New York: Doubleday

Findley, Paul (1985) *They Dare to Speak Out: People and Institutions Confront Israel's Lobby*. Westport, CT: Lawrence Hill and Company.

Findley, Paul (2001) *Silent No More: Confronting America's False Images of Islam*. Beltsville, MD: Amana Publications.

Finkelstein, Norman (2005) *Beyond Chutzpah: On the Misuse of Anti-Semitism and the Abuse of History*. Berkeley: University of California Press.

Ghani, Ashraf (2001) The Folly of Quick Action in Afghanistan. *Financial Times,* September 27.

Herman, Edward E. (1991) Mere Iraqis. *Lies of Our Times,* February, p. 5.

Mills, C. Wright (2008) *The Politics of Truth: Selected Writings of C. Wright Mills*, ed. John H. Summers. New York: Oxford University Press.

Mir-Hosseini, Z. (1991) RAI Public Seminar on the Cultural Aspects of the Gulf War. *Anthropology in Action,* Autumn.

Nashashibi, Selma, Laura Nader, and Etel Adnan (1994) *Forces of Change*. National Museum of Women in the Arts, Washington, DC.

Peteet, Julie (1991) *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement*. New York: Columbia University Press.

Peteet, Julie (n.d.) Violence, Borders, and Crossings: The Potential for Recovery and Reconciliation. Unpublished manuscript.

Pollock, S. and Catherine Lutz (1994) Archaeology Deployed for the Gulf War. *Critique of Anthropology,* 14, no. 3, 263–284.

Queen Noor of Jordan (2003) *Leap of Faith: Memoirs of an Unexpected Life*. New York: Miramax Books.

Reynolds, Dwight (1991) Language, Translation, Culture, Conflict. *Prism,* IV, no. 3, pp. 18–21.

Strathern, Marilyn (ed.) (2000) *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. London and New York: Routledge.

Swedenburg, Ted (1995) With Genet in the Palestinian Field. In *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*. C. Nordstrom and A. R. Robben, eds. Berkeley: University of California Press, pp. 25–60.

Wilcken, P. (1995) The Intellectuals, the Media and the Gulf War. *Critique of Anthropology,* 15, no. 1, 37–69.

Wolf, Eric (1999) Anthropology among the Powers. *Social Anthropology,* 7, no. 2, 121–134.

Young, William (1999) Anthropologists and the Problematic of Human Rights Activism in the Middle East. *Human Peace and Human Rights,* 12, no. 1, pp. 3–9.

Zolberg A. R., A. Suhrke, and S. Aguayo (1989) *Escape from Violence*. New York: Oxford University Press.

هوامش

(1) Earlier versions of this chapter come from essays published in *Anthropological Quarterly*, “Breaking the Silence: Politics and Professional Autonomy” appeared in December 2001, pp. 479–483, “Iraq and Democracy” Summer 2003, pp. 479–483, and the latter was part of UC Berkeley Chancellor’s colloquium the week before the invasion of Iraq and aired on national television in the United States.

الفصل التاسع

العبرة

> لا يمكننا الاستمرار في قبول ... ادِّعاء الحضارة الغربية أنها حضارة عالمية؛ لأن عالميتها قائمة بدرجة كبيرة على منطق القوة، لا على قوة المنطق. علينا إعادة استكشاف الحضارات الأخرى، وأن نَحِيك معًا نسيجًا جديدًا مأخوذًا من مختلف الثقافات والشعوب.
>
> شيفجي، ٢٠٠٣

الدروس المُستفادَة

ربما تبدو دروسُ الثقافة والكرامة المُستفادَة من كلٍّ من الفصول السابقة دروسًا بديهية، بصرف النظر عن درجة التشويق التي حملها محتوى كلِّ موضوع على حِدة. وقد تنوَّعَتْ موضوعات الكتاب بدءًا من أخبار رحَّالة القرن التاسع عشر الذين أتوا من الشرق إلى الغرب، إلى القوى المهيمنة في الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية، القادرة على تكميم أفواه المراقبين، إلى الأصوليات المتنافرة، إلى بذور اللاعنف الموجودة إقليميًّا في العالم العربي من المناطق التي تسودها حياة الترحال وحياة الاستقرار، إلى الحياة الحضرية. ويتمثَّل التحدِّي الذي أواجهه في هذا الفصل الأخير في شرح الصلة القائمة بين هذه الموضوعات المنفصلة ظاهريًّا، وبيان الكيفية التي يمكن أن ترتبط بها بالتقاليد الإنسانية التي تحفظ وجودنا مهما اختلفت أصولنا وتنوَّعَتْ.

الاقتباس المذكور أعلاه مأخوذ من مقالٍ حماسي كتبه الأستاذ عيسى شيفجي بعد اجتياح الولايات المتحدة للعراق عام ٢٠٠٣م مباشَرةً؛ إذ كان «المتنوِّرون» ما زالوا يتصرَّفون في عام ٢٠٠٣م كما كان البرابرة يتصرَّفون في الماضي؛ فكيف يمكن ذلك؟

وهل توجد إمكانية لإقامة حضارة عملاقة تتبنَّى أفضلَ ما وصل إليه البشر على مستوى العالم؟ إن بدائل الإمبراطورية والإمبريالية غير مقبولة؛ نظرًا للأريحيَّة التي يستطيع بها أصحابُ التقنيات العسكرية محْوَ شعوب بريئة بأسرها من على وجه الأرض، والإتيان على البيئة، وتدمير ثمار آلاف السنين من الإنجاز البشري. إن السرعة التي يتغيَّر بها كلُّ شيء في زماننا هذا غيرُ مسبوقة، لكن السبب في حالة عدم الارتياح العامة التي نحياها هو الإمكانية المُعلَن عنها للتدمير باستخدام التكنولوجيا. ولعل فُرَص اكتساب السياسيين لأي عبرة من خبرات الأزمنة التاريخية أو حتى من خلال مراقبة الأحداث المعاصرة، فُرَصٌ ضئيلة؛ فغطرسة السلطة تعمي البصيرة، ولكن عسى أن تتوافر عِبَرٌ تهدي الشعوبَ الراغبة في التعلُّم إلى الطريق السليم على الأقل.

لقد فتح الرحَّالة القادمون من الشرق نوافِذَ بين العالَمين بتعبيرهم الجمعي عن دهشتهم عند تعامُلهم مع الغرب لأول مرة، وكان أسلوبهم يقضي بتسجيل الملاحظات حول الآخَر مع تأمُّل حالهم في نفس الوقت، ويقوم على المقارنة الصريحة والمباشرة؛ ولهذا نجد أن الدارسين-الرحَّالة الأوائل لم يمتنعوا عن إصدار حكمهم على الأشياء، كما لم يُحجِموا كذلك عن التصريح بالثناء في موضعه، ومن ضمن ما كتبوا: «بمقدورنا التعلُّم من تلك الشعوب الأخرى.» ولكنهم قاموا بذلك بكرامةٍ وثقةٍ بالنفس وبأعرافهم، لم يشعروا قطُّ بالدونية أو التأخُّر بالمعنى المعاصِر للكلمة، فحكموا على صحة الأمور أو خطئها بحسب تأثيرها على العالم، فكانوا براجماتيين، لا موضوعيين ولا منفصلين عن موضوع بحثهم الخاضع للملاحظة، بل بحثوا عن العوامل المشتركة بين الأعراف المختلفة وإمكانيات التعايش فيما بينهم؛ «تذكَّرِ الأوائل والمجدِّدين على حد سواء»، فهما موجودان في دروس الثقافة والكرامة.

وعلماء الأنثروبولوجيا هم أيضًا علماء رحَّالة، وإن كانوا أكثر تخصُّصًا من الأوائل السابقين عليهم، وأفضل علماء الأنثروبولوجيا يلجئون إلى التفكير الحر والتفكير المُقيَّد على حد سواء في الكتابة عن خبراتهم، التي تتعلَّق في الأساس بلقاءاتهم الأولى مع الشعوب الأخرى الأصلية في أوطانها، وهو يقومون كذلك بتسجيل ملاحظاتهم باستخدام الإثنوجرافيا التي يمكن اعتبارها تنظيرًا لعملية الوصف. وبالرغم من أن علماء الأنثروبولوجيا الأنجلو-أمريكيين ليسوا وحدة واحدة يسودها التناغم، إلا أن أكثرهم حساسيةً فقط هم مَن يتشكَّكون وينخرطون في نقد مبدأ الاستثنائية الغربية بجِدَّة. ولعلَّ أبسط قواعد العمل هو المبدأ القائل بأن «جميعنا بشر»، وهو ينطبق على أفضل

الأنثروبولوجيين الذين يخالفون القواعدَ غير المُعلَنة لمهنتهم عندما تعوق هذه القواعدُ قدرتَهم على الاستيعاب، وهم كذلك يعقِدون في دراساتهم المقارنات الضمنية والصريحة على حدٍّ سواء، ويزعزعون من خلالها المفاهيمَ المتعلِّقة بما يُسمَّى «العقلية البدائية»، كما يستكشفون في عملهم طبيعةَ عملية التفسير نفسها، وينظرون للأمور نظرةً شاملة، وهم يرون أن «جميعنا عاقلون» ويتَحدَّون بهذه الفكرة المفاهيمَ الأورو-أمريكية لماهية التفكير العقلاني، ويردُّون من خلالها صفةَ الكرامة للجماعات التي يدرسونها. وهذا النوع من علماء الأنثروبولوجيا يتصدَّى لمَن يرغب في تقسيم الجنس البشري باستغلال وَهْمِ «فرض التحضُّر على الآخرين».

أما تحليل الأصوليات المختلفة، فيتناول عالَمًا يتسم بوجود العديد من العلاقات بين جهات معلومة وأخرى مجهولة، من خلال فرْضِ النزعة التجارية على العالم؛ إذ لم تَعُدْ توجد علاقاتٌ مباشِرة بين جهتَيْن كلتاهما مجهولتان. توجد ثلاثة أنواع متداخلة من الأصوليات في العالم؛ هي: الأصولية المؤسسية، والأصولية الإنجيلية، والأصولية الإسلامية. وأولى هذه الأصوليَّات — الأصولية المؤسَّسية — هي عبارة عن دمْجٍ بين الديمقراطية والأسواق التجارية، بينما المساجد والكنائس ترغب في التقاليد والاستقرار والكرامة للأسر والأطفال. والصلاتُ بين كافة العناصر عالميةٌ؛ إذ يشعر الآباء في جميع الأنحاء بالعجز في مواجهة نزعةٍ تجاريةٍ تشارك في تنشئة الأطفال عن طريق قِيَمٍ نشأت في الولايات المتحدة، وتساوي ما بين الذوق العام أو الاستهلاك الواسع الانتشار، وبين مصلحة عامة هي تصنيع أسلوب حياة يتحوَّل فيه الانتماءُ من الأسرة إلى العلامات التجارية. فتحدُث فجوة بين الأجيال داخل الأسر نتيجةً لتعاقُب التداعيات عليها، بينما يدفع ردُّ فعلٍ آخَر معاكِسٌ أجيالَ الآباء والأبناء للتعاضُد سياسيًّا ودينيًّا؛ ويُطلِق البعض على هذا اسمَ «التغريب المتنافر».

وهكذا، على الرغم من أن النقاش المبدئي المتعلِّق ببذور اللاعنف في الشرق الأوسط يتعيَّن أن يتناول عناصرَ مثل الثقافة والمجتمع والإعلام الدولي والتاريخ، فإنه يمكن استخدام بذور اللاعنف كترياق لهدم القوالب النمطية التي تَصِمُ الساميين العرب بالعنف. لا توجد منطقة في العالم تنشأ عنيفة أو غير عنيفة، بل إن الظروف التي تمرُّ بها كلُّ منطقة تخلق الإمكانيات لحدوث إما العنف وإما نقيضه؛ فتجَّار الأسلحة العالية التقنية يخلقون إمكانيةً لحدوث عنف واسع النطاق، بينما التاريخ والتقاليد (الدينية وغيرها) يتيحان أن يسود اللاعنف، خصوصًا عندما يُثبت العنف فشله مرارًا وتكرارًا،

أو عندما ينعدم خيار العنف من الأساس (عدم وجود أسلحة)، أو عندما تكسر أيُّ أمة حاجِزَ الخوف داخلَها. كل هذا ينكشف وينجلي كلما تعمَّقنا في دراسة القوى المحركة للعنف واللاعنف.

يحفل الشرق الأوسط بالكثير والكثير من الضوابط التي تحدُّ من العنف، أو على الأقل تَحُول دون تصعيده؛ مثل: ضبط النفس، والثقافة القائمة على القانون، ومفهومَيِ الشرف والعار، والواسطة، والتساؤل عن المستفيد من العنف أو اللاعنف. وعلى الرغم من أن التعامُل مع كلٍّ من هذه النقاط ليس هيِّنًا، فإنه من الواضح أن إهدار كرامة العدو فكرةٌ سيئةٌ على المدى القريب والمدى البعيد على حد سواء. وبالرغم من أن القرآن يحثُّ على الصبر، ولكن قد يؤدِّي إهدارُ الكرامة وفقْدُ الحقوق المدنية إلى الانفجار على مرأًى ومسمعٍ من الجميع. وهذه حقيقة لا خلافَ عليها على مر العصور؛ لذا ينظر البعض إلى الربيع العربي باعتباره حركةً جماهيرية لاسترداد الكرامة.

ولكنَّ كل تلك الدروس المستقاة على مدار قرونٍ، تمضي دون أن يلمحها أو يستفيد منها أحدٌ؛ فهل يمكن إذن نَشْر التنوير من خلال مكافحة الضلالات؟ وهل الشعوب قابلة للتعلُّم؟ الملاحظة الواضحة والأكيدة هنا أنه عندما تكون الحياة محدودةً وذات إيقاع متوقَّع إلى حدٍّ ما، تُبتَكَر الحلول بمرور الوقت وتُستَخدَم للحفاظ على بقاء المجموعة، حتى إن كان هذا هو الغرض الوحيد منها. ولعلَّه من السذاجة الظنُّ بأنه يمكن تشريع الحلول للتعامُل مع تعقيدات الحياة ومخاوف العالم المعاصر، لكن أحيانًا تنتشر الأفكار بشكل تصاعدي، كما حدث مع انتشار أفكار الحقوق المدنية والديمقراطية، ثم تأتي اللحظة الفاصلة، لحظة الانفجار. والربيع العربي كان لحظةَ انفجارٍ؛ ولهذا لم يكن متوقَّعًا كما أشار منذر كيلاني في مقالٍ له بعنوان «عمَّ تعبِّر «الثورات العربية»؟» (كيلاني، ٢٠١١).

وختامًا، لا يضمُّ هذا الكتاب خلاصةً مثيرةً للطريقة المُثلى للتعامل مع المشكلات، بل هو فقط يحمل طاقةَ تفاؤلٍ مبنية على قدرة البشر على البقاء على مرِّ العصور؛ لأنهم تعلَّموا أحيانًا كيفية البقاء. ولكننا اليومَ كوكبٌ كامل يحاول تعلُّمَ كيفية البقاء، وهذا تحدٍّ لا يشبه أي تحدٍّ سابق. إننا نشهد على مستوى العالم فعاليات ثورية من طراز حركة «احتلوا»، بدءًا من ميدان التحرير إلى وُل ستريت، تعبِّر عن مشاعر ترتبط برغبة البقاء على قيد الحياة والحاجة للتغيير على مستوى كوكبنا ككلٍّ؛ ولهذا فسوف يكتسب التقدُّمُ معانيَ جديدةً تتطلَّب استراتيجياتٍ جديدةً؛ استراتيجيات إخضاع ولكن باتجاه معاكس.

استراتيجيات الإخضاع (المعاكس)

تمتلئ النصوص الأنثروبولوجية باستراتيجيات مختلفة للإخضاع تمثِّل تقليديًّا جزءًا من استراتيجية الهيمنة التي استخدمتها القوى الأورو-أمريكية للتعامُل مع الشعوب الأخرى. والواضح أن هذه الاستراتيجيات ترتبط بمبدأ التقدُّم، وهو يُعَدُّ مفهومًا حديثًا ظهَرَ لأول مرة مع الحضارات الصناعية الأولى في أوروبا؛ حيث كان الناس، وما زالوا، يُصنَّفون ضمن فئات مختلفة بحسب تطوُّرهم الاجتماعي. وعلى الرغم من جهود علماء الأنثروبولوجيا الأورو-أمريكيين لنقد نظرية التطوُّر الأُحادي الخط في بدايات القرن العشرين، فإن الأنثروبولوجيا قد اشتركت في تشكيل استراتيجيات الإخضاع التي تلتها؛ مثل: «الحداثة»؛ وتعني أن بعض الناس لا يُعتبَرون عصريين بالرغم من أنهم معاصرون؛ و«التأخُّر» وهي لفظة تشير إلى الجماعات التي لم تَفِ بمعايير التطوُّر. ومن المصطلحات الأخرى «العِرقيةُ»، وهو عنصر لا يمتلكه سوى مجموعة معينة من البشر. وفي وصف الأشخاص بالإشارة إلى الأصول التي انحدروا منها، في تعبيرات مثل أفرو-أمريكي، أو مكسيكي-أمريكي، أو عربي-أمريكي، في حين أن تعبيرات أخرى مثل أنجلو-أمريكي أو فرنسي-أمريكي أو أمريكي-إسرائيلي، لا تُستَخدَم إلا فيما ندر.

وقد رسَّخَ المفكِّرون الغربيون استراتيجياتِ الإخضاع تلك من خلال مبدأ الافتقار (نادر، ٢٠٠٥)؛ كقول البعض إن المجتمعات الإسلامية تفتقر إلى وجود قانون قائم على العقلانية، وتلك كانت بصمة فيبر، وما زالت تُستخدَم حتى اليوم لتبرير إخضاع الشعب العراقي الذي هو «بحاجة» إلى سيادة قانونية أكثر عقلانيةً. ويُقال كذلك إن الصينيين يفتقرون إلى القضاء، هذا إن كان يمكن الزعم بأن لديهم قانونًا على الإطلاق. أما مفهوم حقوق الإنسان، فعلى ما يبدو ينطبق في الأساس على الثقافات غير الغربية؛ مثل الأماكن التي يُقال إن النساء المسلمات فيها بحاجةٍ إلى حمايتنا من أقاربهن الرجال من ناحية الأب. هذا علاوةً على مسمَّيات أخرى تستخدمها مؤسسات اقتصادية قوية مثل البنك الدولي للتعبير عن درجات التبعية؛ مثل تصنيف العالَم إلى عالَمٍ أول وعالَمٍ ثانٍ وعالَمٍ ثالث، بل وحتى عالَمٍ رابع. وفي كل هذا دليل على أن التطوُّر الأُحادي الخط ما زال قائمًا وفعَّالًا.

أنا شخصيًّا ترعرعت في بلدة صناعية في ولاية كونيتيكت، يعيش بها أناسٌ يُشار إليهم بأصولهم — أمريكيون-إيطاليون، وأمريكيون-بولنديون، وأمريكيون-أيرلنديون،

وأمريكيون-لبنانيون أو سوريون — في مقابل أناسٍ آخَرين يبدو أن أجدادَهم أتوا إلى البلاد على ظهر السفينة مايفلاور؛ ولذا لا ينحدرون من أي «عِرق». وعلى أي حال، فقد شعرتُ أنني مدفوعة — وإن كان عن غير وعي ذاتي مني — إلى الخضوع باتجاهٍ معاكِسٍ منذ فترة طويلة ترجع إلى عام ١٩٦٩م في مقالِي «الدراسة الأنثروبولوجية للمستويات العليا في الهيكل الاجتماعي»، الذي نُشِرَ في كتاب ديل هايمس «إعادة اختراع الأنثروبولوجيا» (١٩٦٩)؛ دعوتُ فيه إلى دراسة أي موضوع خاضع للبحث الأنثروبولوجي دراسةً متكاملةً تشمل كافةَ الجوانب؛ كأنْ نشمل البنوكَ التي تمتنع عن منح القروض للفقراء عند دراستنا فقراءَ الولايات المتحدة ساكني أحياء الأقليات أو الجيتو؛ ونشمل المستعمرين عند إجراء دراسات إثنوجرافية على الشعوب الأفريقية؛ وندرس النخب إلى جانب الفقراء، والمضطهدين والمستعمَرين، حتى نقدِّمَ دراساتٍ أنثروبولوجيةً ملائمةً أكثر، بل علمية أكثر أيضًا. فكيف يتسنَّى لنا فهم أفريقيا مثلًا دون فهم الاستعمار واستمراره في فترةٍ من المفترض أنها تالية للاستعمار؟ لم يزَل البريطانيون يمتلكون مناجِمَ الماس في سيراليون، بينما يتحكَّم المزايدون الأجانب في نفط العراق؛ لأنهم يعتقدون أنهم أدرى من غيرهم بالاستخدام الأمثل لهذا المورد الثمين، علاوةً على أن بعض القادة العراقيين يرغبون في وجود تلك الشركات أيضًا.

في أعقاب حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة، واجهنا سيلًا من حركات الاختلاف أو «التنوُّع». ظهر دعاةُ التنوُّع من حيث لا يدري أحد، ولكن يبدو أنهم واجَهوا صعوبةً في قبول فرضية أن أيَّ اختلافات بين البشر تُعَدُّ اختلافاتٍ سطحيةً مقارنةً بتقدير ما يشتركون فيه جميعًا. وهكذا يتبلور مفهومُ إخضاع الأعراق ويدوم من خلال خبرة متفانية في الهندسة الاجتماعية والثقافية، وفي الاختلاف باعتباره «مشكلةً». وقد يتساءل البعض: متى يُشكِّل الاختلافُ مشكلةً على الإطلاق؟ متى يُحرَم الأمريكيون من حقِّهم في الاقتراع؟ متى يكون رأْبُ الفجوة بين المساواة والاختلاف مسألةً غاية في الأهمية؟ ومتى تفقد أهميتها؟

طالما كان التركيز على الاختلاف، وإبرازه لتيسير عمليات الإقصاء، من سمات السيطرة والهيمنة الاستعمارية، وبالمثل فإن أيديولوجية استخراج التجانس من التنوُّع هي أساس الهندسة الثقافية التي تتبعها الولايات المتحدة للتعامل مع الأقليات، وتجازف من خلالها بنشأة فكرٍ شبيهٍ بالفاشية الثقافية! فمثلًا تضمن أيديولوجيات التجانُس أن نشرب جميعًا الكولا وأن تتشابه أذواقنا الاستهلاكية، ولكن التساؤل الذي يطرح نفسه

هو: مَن المستفيد من الاختلاف أو التجانُس؟ وأين يظهر التعايش أو الاحترام المتبادل؟ إن الأوروبيين لديهم هلعٌ من المهاجرين المسلمين، وما يحملونه من عادات ودين، ولكن هل خاف المصريون أن يجتاح التجّار الأوروبيون الإسكندرية؟ علينا أن ننقل تساؤلاتنا عبر التاريخ. في عام ١٩٩٦م صدر كتاب «العلم المُجرَّد: بحث أنثروبولوجي حول الحدود والقوة والمعرفة» (نادر، ١٩٩٦)، وتناوَلَ جزئيًّا النتائج المترتبة على خضوع أساليب علمية مختلفة لأسلوب علمي واحد؛ فحتى في أوروبا وحدها تتعدَّد الأساليب العلمية؛ لذلك كشفنا في هذا الكتاب عن أسباب أهمية الطبيعة التعدُّدية للعلم والاعتزاز بها.

وطالما كانت دولة الأمن القومي — وما زالت — مهتمةً بكيفية الاستفادة من علم الأنثروبولوجيا. وقد استفدتُ في مقالي «العنصر الخفي: أثر الحرب الباردة على الأنثروبولوجيا» (نادر، ١٩٩٧) — كما استفاد غيري من علماء الأنثروبولوجيا مثل ديفيد برايس — من قانون حرية المعلومات في توسيع نطاق معرفتنا باستخدام «الاستخبارات الأنثروبولوجية» (٢٠٠٨) لخدمة السلطة. ومشاركةُ علماء الأنثروبولوجيا في إعمار الشرق الأوسط ليست بجديدة، ولكنها في تصاعُد منذ بدايات القرن العشرين. فبعد انقضاء الحرب العالمية الثانية استدعى فرانكلين ديلانو روزفلت عالِمَ الآثار المتخصِّص في شئون الشرق الأوسط هنري فيلد، لرغبته في معرفة المناطق غير المأهولة في الشرق الأوسط. والمعلوم أن الأورو-أمريكيين طالما عرفوا أفضلَ الطرق لاستغلال «المناطق غير المأهولة»، ولم يكُن روزفلت يختلف عنهم، بالأخص في الوقت الذي كان احتياطي النفط فيه يُعَدُّ من أهم الموارد، بالإضافة إلى النقاش الدائر حينها حول نقل لاجئي الحرب العالمية الثانية إلى المنطقة لتأسيس موضع قدم للغرب فيها. لقد كان اكتشاف النفط، وازدياد الرغبة فيه، سببًا منذ اللحظة الأولى في زعزعة استقرار أجزاء من الشرق الأوسط وأفريقيا وبعض الأماكن القليلة السكان في أمريكا الشمالية.

ولكن في مقابل كل عالِم أنثروبولوجي يقبل العمل لمثل هذه الأغراض (في مشروع المضمار الإنساني مثلًا الذي أُطلِقَ خلال فترة رئاسة جورج بوش الابن)، يوجد آخَرون يهتمُّون بقضايا الرفاهية الجماعية للشعوب، وبالنقاشات المعاصرة حول استغلال الأنثروبولوجيا لأغراض عسكرية (جونزاليس، ٢٠٠٩). غير أن أغلب الناس، بمن فيهم علماء الأنثروبولوجيا، لا يبالون. ولكن تغيير العالم لا يتطلَّب سوى عددٍ قليل من الأشخاص كما تقول مارجريت ميد. وإن لم نصدِّق ذلك، فَلْنتأمَّلْ أولًا العشر سنوات السابقة والتالية في تاريخ واشنطن العاصمة في ظل رئاسة بوش الابن، وأثر الليبرالية الجديدة في خدمة الإمبراطورية.

قد يأتي اليوم الذي نشهد فيه إقامة معارض للكتاب تُعرَض فيها دراساتٌ متميزة في الأنثروبولوجيا العامة، ولسوف أحرص على عرض كتاب «السباحة ضد تيار نهر دجلة» (٢٠٠٧) لعالِمة الأنثروبولوجيا والصحفية باربرا نمري عزيز، التي توثِّق فيه التبعاتِ القاتلةَ لاثني عشر عامًا من العقوبات الاقتصادية، التي فرضتها الولايات المتحدة والمملكة المتحدة والأمم المتحدة خلال الفترة السابقة لغزو العراق عام ٢٠٠٣م، وتسبَّبَتْ في إزهاق أرواح ما يُقدَّر بنحو ١٫٥ مليون شخص، بينما كنَّا نحن نُشيح بأبصارنا ونتجاهل الوضع. إن الباحثين المَهَرَة لا يكتفون بدراسة المجتمعات المنكوبة، بل يشيرون إلى أسباب نكبتهم، مقيمين الروابطَ بين التحوُّلات المحلية والقومية (دوكاس، ٢٠٠٣؛ شيبر-هيوز وفاكونت، ٢٠٠٣).

وحتى تكتمل الصورة، فإن استراتيجيات الإخضاع المعاكس هي نقيض الدراسات التي تركِّز على الضحايا، وتختلف كذلك عن أساليب البحث من منظور الرفاهية الاجتماعية، بل تربط استراتيجيات الإخضاع المعاكس بين مبحوثيها وعمليات التغيير الأشمل. وهذا هو ما يجيده علماء الأنثروبولوجيا؛ إذ يتأمَّلون سلالةَ الإنسان العاقل على مدار الآلاف من السنين، وبعد حدوث ما يكفي من التطوُّر لإقامة الدول المركزية، يتفكَّرون في الوجهة المُحتمَلة لذلك الكائن البشري، وعسى أن تزوِّدنا دراسةُ التاريخ بمنظورٍ مفيد للبحث.

سافَرَ ميرزا أبو طالب خان (١٨١٤) من الهند إلى إنجلترا في القرن الثامن عشر، وكتب الجبرتي (١٧٩٨) — وهو أعظم مؤرِّخي العرب — عن نابليون في مصر؛ نابليون الذي كان ينادي بالحرية والتحرير بينما هو يمارس العكس. وقد ارتحل هذان الرجلان الشريفان في قومهما حينما كان الشرق هو العالَم، وقبل سيطرة مفاهيم الاستعلاء الغربية، ليُعلِّمانا الكثيرَ عن أنفسنا سلبًا وإيجابًا؛ إذ لم تكُن دراساتُهما النقديةُ أُحاديةَ الاتجاه. فعلى سبيل المثال: يناقش أبو طالب أولًا «كم الرعب» الذي تحتويه العقوباتُ التي يفرضها النظام القانوني البريطاني في الهند، ثم يعقد مقارَنةً بينها وبين محاكم كالكتا، من خلال الاستشهاد بدعاوى هندية معروفة يجري فيها إعادة الشهود الذين يُتَّهَمون بالكذب إلى بيوتهم دون جزاء. لقد تأمَّلَ أبو طالب حالَ قومه وهو يُجرِي دراسته، وجاء نقده في النهاية بنَّاءً؛ فاقترح أن يحصل المحامون، مثل القضاة، على أتعابهم من المال العام للتخلُّص من أي دوافع للتأخير قد تنبني على دواعٍ مالية. وبالإضافة إلى دراسته النقدية للحريات القانونية الإنجليزية، نجده يقارن بين الحريات الممنوحة للمرأة الهندية

والمرأة البريطانية، في محاولةٍ لتبرئة ساحة المرأة الآسيوية من الآراء المُلصَقَة بها؛ فهو لا يكتفي بدحض صورة المرأة الآسيوية (النخبوية) المقهورة، بل يتقدَّم بادِّعاءٍ أجرأ بأنها تتمتَّع بحريات أكثر مقارَنةً بالمرأة الأوروبية؛ إذ من حقِّها حيازةُ ممتلكات منفردة، وأن تديرها دون تدخُّلٍ من رجال عائلتها أو جماعتها.

وبالمثل، تسود الكثير من المعتقدات غير العلمية في نقاشاتٍ حول الطاقة بين بعض علماء الطاقة ورجال السياسة والاقتصاد: الطاقة النووية «أرخص من أن تُقاس»، التغيير يعني الحفاظ على الوضع الراهن، التقدُّم مساوٍ للنمو، إجمالي الإنتاج القومي يعني زيادةَ الرفاهية، نمو الطاقة يعني تحقيق نموٍّ اقتصاديٍّ أكبر، زيادة الإنفاق على الطاقة لا يغيِّر أسلوبَ الحياة بينما يغيِّره نقصُ الإنفاق، الحلول الفنية قادرةٌ على حلِّ المشكلات الإنسانية والحيلولة دون وقوع الكوارث، الحل النظري للمشكلات مساوٍ لحلِّها على أرض الواقع، الأرقام حقيقية، يمكن التخطيط للمستقبل، حفظ الطاقة وتوفيرها أساليب قمعية، كلما زاد الحجم كان ذلك أفضل، إما النمو وإما الفشل (نادر ٢٠١٠). وليست تلك سوى مجموعة صغيرة من المعتقدات أوردها هنا كأمثلة، وتوجد بيانات تدحض تقريبًا كلَّ هذه المعتقدات التي تقودنا إلى خوض الحروب على الموارد والمعاناة من مآسٍ صحية يمكن تجنُّبها. وما أقلَّ العلماء والأطباء الذين يدركون الأوهامَ والضلالاتِ المترسخة في نماذجهم!

ويجمع كتاب «الغنيمة: عندما تكون سيادةُ القانون غيرَ قانونية» (ماتاي ونادر، ٢٠٠٨) بين طيَّاته خلاصةَ ٥٠٠ عام من التوسُّع الأورو-أمريكي والأوهام والضلالات المرتبطة بالاستعمار الأورو-أمريكي، وفيه أردنا أنا وأوجو ماتاي التوثيقَ لاستغلال أيديولوجية سيادة القانون في المغامرات الإمبريالية، منذ أن اتَّخَذ كولومبوس كاتب عدل اسمه رودريجو إسكوبيدا وصعد به إلى ظهر السفينة سانتا ماريا في رحلته إلى العالم الجديد.

ساق جون لوك في إنجلترا (١٦٩٨) وإيميريش دي فاتيل في سويسرا (١٧٩٧) معنى الغنيمة بالقانون؛ فهي: «أكبر مساحة من الأرض يستطيع الرجل حرثها وزراعتها وتحسينها وفِلاحتها واستخدامها»، وبفكرة الأراضي المُباحة (ماتاي ونادر، ٢٠٠٨: ٦٧) التي يمكن تخصيصها للسلطات التي تُقام. في عام ٢٠٠٣م أرسل الرئيس بوش بول بريمر إلى العراق بزعم فرْضِ سيادة القانون، في مكانٍ من المفترض أنه لا يعرف القانونَ؛ لأنه كان تحت حكم ديكتاتوري، وطبَع بول بريمر بدوره ١٠٠ أمرٍ لتبرير

نهب العراق، ومَنَح بموجبها الأفضليةَ للشركات الأمريكية باعتباره — آنذاك — رئيسَ سلطة الائتلاف المؤقتة (ماتاي ونادر، ٢٠٠٨: ١١٨)، وهي ذات الوصفة التي استُخدِمَت للنهب منذ ما يقرب من ٥٠٠ عام على الأقل، ومدَّ فترةِ حظرِ صدام حسين عملَ النقاباتِ العمالية. وسمح الأمر رقم (٣٩) بخصخصة المائتي شركة العراقية المملوكة للدولة، والسماح بامتلاك الأجانب حصصًا تصل إلى ١٠٠٪ من حجم الشركات العراقية، ومعاملة الشركات الأجنبية نفس «معاملة الشركات الوطنية»، وتحويل جميع الأرباح والأموال الأخرى تحويلًا غير مقيَّدٍ ومُعفًى من الضرائب إلى خارج البلد، ومنح تراخيص حيازة تصل مُددها إلى ٤٠ عامًا. أما الأمر رقم (١٧) فقد منح المقاولين الأجانب حصانةً تامةً من القوانين العراقية. وبذلك فإن أوامر بريمر حرمَتِ العراق فعليًّا من إمكانية منح الأفضلية للشركات العراقية أو الموظفين العراقيين في أعمال الإعمار؛ هذا فضلًا عن السماح للمنتَجات الأجنبية بإغراق السوق العراقية؛ ممَّا يجبر المنتجين المحليين على ترك العمل. كذلك منح الأمرُ التنفيذي الأمريكي رقم ١٣٣٠٣ الصادر في مايو ٢٠٠٣م حصانة شاملة للشركات الأمريكية التي تتملك أو تسيطر على النفط العراقي أو المنتجات العراقية. إن أوامر بريمر غير قانونية بموجب القانون الدولي الذي ينصُّ على أنه لا يجوز لأي دولة مستعمِرَة أن تحوِّل المجتمعَ الذي هزمته إلى مجتمعٍ مماثِل لها، وما زلنا بانتظار أن نشهد إن كان لكلِّ هذه الأوامر أثرٌ ممتدٌّ أم لا.

إنَّ لمفهوم سيادة القانون تاريخًا عريقًا ظلَّ يُشار إليه طوال ذلك التاريخ باعتباره «مبدأً إيجابيًّا»، ولكن من الأهمية بمكان، كجزء من الاستراتيجية المُتَّبَعة التي تركِّز على الصالح العام، أن يُوقَف استغلالُ مبدأ سيادة القانون استغلالًا غامضًا يتناسب واحتياجات كل طرف من الأطراف السياسية كما لو كان رمزًا أو سببًا للوجود؛ عند احتلال العراق أو أي دولة أخرى على سبيل المثال. وعليه يتعيَّن اعتبار سيادة القانون غيرَ قانونية عندما تُستَخدَم بوصفها عقيدةً أساسيةً في الخطاب الأمريكي حول السياسة الخارجية — جزءًا ضخمًا من «عبء الرجل الأبيض» — أيْ عندما تُستَخدَم لتبرير الإمبريالية، سواء في العراق أم في أي مكان آخَر. وينبغي اعتبار سيادة القانون غير قانونية عندما تُطبَّق بأسلوب إجرامي وتعسُّفي وبحسب الأهواء، جاعلةً من المواطنين الأضعف ضحايا، أو حين تنتهك روح ونص معاهداتٍ مثل اتفاقية جنيف التي تهدف إلى الحد من الحروب المتعلِّقة بالنهب وكسب الغنائم، أو حين يتعمَّد أصحاب السلطة وبأسلوب منهجي عدمَ تطبيق القانون، أو تطبيقَه بناءً على معايير مزدوجة أو من خلال

التمييز بين فئات مختلفة؛ أما أسلوب الإخضاع المعاكس فلا يتيح إخفاءَ الانتهاكات وراء أيديولوجيات سيادة القانون. كما يتناول كذلك مغزى تسمية المناطق الجغرافية؛ فكان ألفريد ثاير ماهان، أحد أبرز مناصري القوة البحرية الأمريكية، هو مَن أطلق تسميةَ «الشرق الأوسط» عام ١٩٠٧م، التي صارت تُستخدَم حتى يومنا هذا، ولكن مع إثارة الجدل حول معنى التسمية، فهو أوسطُ مقارَنةً بماذا؟ وإلى الشرق من أين؟ (كوبيس، ١٩٧٦).

دراسات تاريخية جامعة

المقالات المُجمَّعة بين دفَّتَيْ هذا الكتاب تُجمِل الروابطَ الجديدة والقديمة بين الماضي والحاضر، بين المناطق الجغرافية بعضها ببعض، بين الباحثين الإثنوجرافيين الفرديين ومهنتهم والقطاع الأعرض من الجماهير. نحن بحاجة لمزيد من الدراسات والأبحاث التي تربط بين الأطراف المختلفة داخل إطار عالمي، وإذا أخذنا المياه كمثالٍ فسنجد أنها مَوردٌ أساسيٌّ تحتاجه كل الكائنات الحية؛ لذا فعند دراسة النزاعات الدولية حول الأنهار من منظور نقدي، يستحيل أن يتمكَّن الباحث من التفكير بإبداعٍ، إذا كان أسلوبه في العمل محدودًا (نادر، ١٩٩٥). على سبيل المثال: يُعتَبَر حوض نهر الدانوب منطقةً دوليةً؛ إذ يقطع مجرى النهر ثمانيَ دول، ومثله نهر الأردن الذي يقطع حدودَ أكثر من دولة. فنهر اللدان ينبع في إسرائيل ما قبل ١٩٦٧م ويصبُّ في نهر الأردن العلوي، أما نهر الحاصباني فينبع من جنوب لبنان ويصبُّ في نهر الأردن العلوي، ونهر بانياس الذي ينبع من هضبة الجولان في سوريا يصبُّ في نهر الأردن العلوي، بينما نهر اليرموك يشكِّل الحدَّ الفاصِلَ بين سوريا والأردن ويصبُّ في نهر الأردن السفلي. وهكذا تتضح ضرورة تخطِّي كلِّ الحدود لفهم قضية المياه.

ولكن إن أردنا إطلاق العنان للخيال الأنثروبولوجي، فلا بُد أن يشمل النطاقُ الأعرضُ للبحث — بالتزامن — كلًّا من التاريخ والإثنوجرافيا والمقارنة؛ فإذا كان صدام حسين قد حدَّثَ المؤسسات التعليمية العراقية، فإن حرب العراق تسبَّبَتْ في «طمس معالم الحداثة» في الجامعات العراقية، واستهدفت الأساتذة والباحثين. وربما نتساءل عن مصير الجامعات الأمريكية إبَّان الحرب؛ هل أُخضِعَت لمزيد من العَسكَرة؟ (جسترسون، ٢٠١١). إذا كانت المرأة متحرِّرةً في عهد دولة صدام حسين الديكتاتورية، فلِمَ زاد معدل ارتدائها «الحجاب» عند خروجها من بيتها في ظل التدخُّل الغربي في البلاد؟ وهل ترتبط

مثل هذه الأحداث بالارتفاع المتصاعد لمعدلات الاغتصاب والمشكلات المُعلَّقة للنساء في الجيش الأمريكي؟ إن وضع مثل هذه الملاحظات بعضها إلى جوار بعض يحرِّر الخيال، فنبدأ في إقامة الروابط بين الأمور، فيما قد يحفِّزنا لدراسة التنافُسِ بين نظامَيْن أبويين؛ أحدهما عربي والآخَر أمريكي.

لجأت مارجريت ميد إلى عقد مقارَنةٍ — عن طريق المُجاوَرَة ما بين الثقافات — بين أنماط المراهقة في كلٍّ من ساموا والولايات المتحدة من خلال كسر الشعور بالألفة أو كسر التعوُّد، وهو أسلوب أجبَرَ الأمريكيين على «رؤية» ما هو مألوف ومعتاد بالنسبة إليهم. فوضع الأمر المألوف في سياقات غير مألوفة يُمكِّن القارئَ من التدبُّر في النتائج أو الاحتمالات البديلة. على سبيل المثال: مراقبة متظاهري ميدان التحرير وشارع وُل ستريت يُظهِر تحدِّي الشباب، ولكن ليس هذا فحسب، بل ويظهر كذلك بأن هذا الجيل لا يستشرف أي مستقبل أمامه بعد إتمام تعليمه. إن أقصى أنواع العجز هو عجز الخيال؛ فالأسواق ليست بشرًا، ولكن تُوصَف بأنها تفعل هذا أو ذاك، والشركات كذلك «تتصرَّف» وتُمنَح حقوقًا شخصية في الولايات المتحدة، على الرغم من أنها ليست بشرًا من لحم ودم، والحكومات تقول أمرًا وتفعل آخَر؛ ولعلَّ جيلَ التحدِّي يرى ما يرفض الجيل صاحب الموقف الدفاعي رؤيتَه؛ وهو الحاجة لاختبار الواقع.

وعلى الرغم من أن تركيز الأنثروبولوجيا كان يَنصَبُّ في المعتاد على كلِّ ما هو غريب، فإنه مع التقنيات المُعاصِرَة المتوافرة في الإنترنت والتليفزيون، لا يوجد ما يمكن وصفه بالغرابة اليوم، إلا أن تكوين العالم اليومَ لا شكَّ غريبٌ — بل عجيب أيضًا — إذ لم يسبِق قطُّ أن شهد تاريخ الإنسانية أيَّ شيء شبيه بما يحدث اليومَ؛ ولهذا فإن وقتنا الحالي قد يبدو مختلفًا تمام الاختلاف إذا ما تأمَّلْناه على امتداده الطويل المدى؛ ممَّا قد يفتح بصائرنا على أشياء قد تكون قريبةً إلى درجةٍ لم نتمكَّن معها من رؤيتها من قبلُ. يوجد كذلك فَرْق بين القول والعمل، بين الديمقراطية والعمل الديمقراطي، بين التقدُّم باعتباره نموذجًا مثاليًّا لإسعاد البشرية وتعريف التقدُّم باعتباره مقدِّمةً للتأخُّر أو «طمس معالم الحداثة». إن الالتزام الأخلاقي في الأبحاث والدراسات يعني إعادةَ تقييم هويتنا وأصلنا ووجهتنا — مَن نكون؟ ومن أين جئنا؟ وإلى أين نحن متوجِّهون؟ — أيْ تاريخ جامع متكامِل له غرض محدَّد.

إن وجود هذا التاريخ الجامع يعني أن تُتاح لنا الفرصةُ للاستفادة من المعرفة بالثقافة والبيئة لتعلُّم شيءٍ ذي قيمة لأنفسنا. على سبيل المثال: ربما يكون الشرق الأوسط

هو المنطقة الجغرافية صاحبة أطول تاريخ مُسجَّل على الإطلاق؛ فهو المكان الذي زُرِعَت فيه الحبوب لأول مرة، علاوةً على أن البيئة في الشرق الأوسط معروفة بتدهورها المتواصِل على مرِّ التاريخ. فمن بين ١٥ دولة في العالم تعاني من أعلى معدلات ندرة المياه، يوجد ١٢ منها في الشرق الأوسط (أحمد، ٢٠١١). كيف تعلَّم الناسُ التكيُّفَ مع هذا الواقع على مدار قرون؟ كيف تكيَّفوا مع تآكُل التربة، والتصحُّر، وانخفاض مقاييس المياه؟ وبما أن الشرقَ الأوسط صاحبُ المدن الأولى المرتبطة بالتخصُّص والمركزية، فكيف تعامل مع التفاوت في المستويات؟ يقول السكان الأصليون للبلاد إن الفروق الحضرية كانت تُعالَج من خلال أساليب المساواة بين الطبقات؛ مثل ارتداء الحجاب في المناطق الحضرية، أو مثل ما يحدث في السودان من انتشار ارتداء الأغنياء والفقراء ملابسَ بيضاء بالكامل، علاوةً على وجود قواعد تقضي بعدم التفاخُر ترجع إلى الإيمان بالحسد. كذلك كان السلام السائد بين الجماعات الدينية المختلفة سببًا في انتعاش فلسفات التعايش. ولعلَّ الضوابط التلقائية كمفهوم العار تمثِّل وسائلَ للبقاء والحفاظ على الحياة في المجتمعات. بأسلوب آخَر: المحاولات الجمعية تنشأ للتعامل مع مشكلات جمعية. وجميع الشعوب تستطيع الاستفادةَ من دراسة الشعوب الأخرى، خاصةً مع مواجهتها جميعًا لنفس المشكلات الجمعية من تغيُّر المناخ والعنف والحروب من أجل الموارد ونزوح السكان؛ فلا يوجد مكان على المدى البعيد لمفهومَيْ «نحن» و«الآخر».

مراجع

Ahmed, Nafeez Mosaddeq (2011) Freedom Will Not Chase Away the Arab World's Triple Crisis. *Beirut Daily Star,* February 19. Available at http://www.dailystar.com.lb/Opinion/Commentary/Feb/19/Freedom-will-not-chase-away-the-Arab-worlds-triple-crisis.ashx#axzz1stlaWmk2 (accessed April 23, 2012).

Aziz, Barbara Nimri (2007) *Swimming Up the Tigris: Real Life Encounters with Iraq*. Gainesville: University of Florida Press.

Doukas, Dimitra (2003) *Worked Over: The Corporate Sabotage of an American Community*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gonzalez, Roberto (2009) *American Counterinsurgency: Human Science and the Human Terrain*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Gusterson, Hugh (2011) Universities and the Costs of the Iraq War. *The Brussels Tribunal*. Available at http://www.brussellstribunal.org/University_At_War.htm (accessed April 17, 2012).

Khan, Mirza Abu Taleb (2008 [1814]) *The Travels of Mirza Abu Taleb Khan*. Ontario, Canada: Broadview Press.

Kilani, Mondher (2011) What are "Arab Revolutions" Expressions Of? An Anthropological Perspective. Unpublished paper presented at American Anthropological Association Annual Meeting, Montreal, November 19, 2011.

Koppes, Clayton R. (1976) Captain Mahan, General Gordon, and the Origins of the Term "Middle East." *Middle Eastern Studies,* 12, January, pp. 95–98.

Mattei, Ugo and Laura Nader (2008) *Plunder: When the Rule of Law is Illegal*. New York: Blackwell.

Nader, Laura (1969) Up the Anthropologist: Perspectives Gained from Studying Up. In *Reinventing Anthropology*. Dell Hymes, ed. New York: Pantheon Books, pp. 284–311.

Nader, Laura (1996) *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*. New York: Routledge.

Nader, Laura (1997) The Phantom Factor: Impact of the Cold War on Anthropology. In *The Cold War and the University*. Noam Chomsky, ed. New York: New Press, pp. 107–146.

Nader, Laura (2005) Law and the Theory of Lack. *Hastings International and Comparative Law Review,* 28, no. 2, pp. 191–204.

Nader, Laura (2010) *The Energy Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Price, David (2008) *Anthropological Intelligence: The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War*. Durham: Duke University Press.

Scheper-Hughes, Nancy and Loic Wacquant (2003) *Commodifying Bodies*. London: Sage.

Shivji, Issa G. (2003) Law's Empire and Empire's Lawlessness: Beyond Anglo-American Law, *Journal of Law, Social Justice and Global Development,* no. 1. Available at http://elj.warwick.ac.uk/global/issue/2003-1/shivji.html (accessed April 17, 2012).

بعض أعمال لورا نادر التي تناولت الشرق الأوسط

1962: A Note on Attitudes and the Use of Language. *Anthropological Linguistics,* 4, no. 6, pp. 24–25. (Reprinted in *Readings in the Sociology of Language*, Joshua A. Fishman, ed. The Hague: Mouton 1968).

1965: Choices in Legal Procedure: Shia Moslem and Mexican Zapotec. *American Anthropologist,* 67, no. 2, pp. 394–399. (Reprinted in *The Social Organization of Law*, Donald Black and Maureen Mileski eds. New York: Seminar Press, 1973).

1965: Communication between Village and City in the Modern Middle East. *Human Organization, Special Issue: Dimensions of Cultural Change in the Middle East,* John Gulick, ed., pp. 18–24. (Reprinted, Institute for International Studies, Berkeley).

1967: Review of *Turkistan*, by Eugene Schuyler. *Science,* 156, no. 3776, pp. 791–792.

1970: From Anguish to Exultation in Mexico and Lebanon. In *Women in the Field*, P. Golde, ed. Chicago: Aldine Press, pp. 96–116.

1971: Review of *Bedouin Justice*, by Austin Kennett, *American Anthropologist,* 73, no. 7, p. 349.

1972: Some notes on John Burton's Papers on "Resolution of Conflict." *International Studies Quarterly,* 16, no. 7, pp. 53–58. Reprinted in *The Theory and Practice of International Relations*, S. McLellan, William C. Olson, and Fred Sonderman, eds. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1974.

1976: (with E. Combs-Schilling) Restitution in Cross-Cultural Perspective. In *Restitution in Criminal Justice, First International Symposium on Restitution*, Joe Hudson, ed., Minnesota Department of Corrections. (Reprinted in *Restitution in Criminal Justice*, Joe Hudson and Burt Galaway, eds. Lexington, MA: Heath Publishing Co., pp. 27–44.)

1976: (with Samuel Huntington, Mustafa Safwa, and Edward Said. Moderated by Edward Stewart.) "Can Cultures Communicate?" An AEI Round Table held on September 23. American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington, DC.

1979: Review of *Wasita in a Lebanese Context: Social Exchange among Villagers and Outsiders*, by Frederick Charles Huxley. *The Middle East Journal,* 33, no. 4, pp. 511-512.

1980: Review of *Changing Veils-Women and Modernization in North Yemen*, by Carla Makhlouf. *The Middle East Journal,* 34, no. 3, p. 511.

1983: A Comparative Perspective on Legal Evolution, Revolution, and Devolution. *Michigan Law Review,* 81, no. 4, pp. 993–1005.

1985: Review of *Aesthetics and Ritual in the United Arab Emirates: the Anthropology of Food and Personal Adornment among Arabian Women*, by Aida Sami Kanafani. *The Middle East Journal,* 39, no. 2, pp. 386-387.

1985: Property, Power and Law in Middle Eastern Societies. In *Property, Social Structure and Law in the Middle East*. A. Mayer, ed. Albany: State University of New York Press, pp. 1–24.

1985: Review of *Recognizing Islam–Religion and Society in the Modern Arab World*, by Michael Gilsenan. *International Journal of the Middle East,* 17, no. 4, pp. 391—393.

1987: The Subordination of Women in Comparative Perspective. In special issue *Women in the Americas: Relationships, Work and Power*, A.S. Barnes, ed. *Urban Anthropology,* 15, no. 3–4, pp. 377—397.

1988: Review of *Women without Men: Gender and Marginality in an Algerian Town* by Willy Jansen. *Middle East Journal,* 42, no. 2, pp. 329–30.

1988: Review of *The Persistence of Patriarchy: Class, Gender and Ideology in Twentieth Century Algeria* by Peter R. Knauss. *Middle East Journal,* 42, no. 3, pp. 519–520.

1989: Orientalism, Occidentalism and the Control of Women. *Cultural Dynamics,* II, 3, pp. 323—355. (Reprinted and translated as "Orientalisme, occidentalisme et contrôle des femmes.") *Nouvelles Questions Feministes–Revue internationale francophone* op. 25, no. 1/2006, pp. 12—24.

1990: Review of *Muslim Preacher in the Modern World: A Jordanian Case Study in Comparative Perspective*, by Richard T. Antoun. *The Middle East Journal,* 44, no. 1, pp. 153–54.

1993: Review of *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Movement* by M. Peteet. *American Ethnologist,* 20, no. 3, pp. 640–641.

1994: Arab Women Artists. In *Forces of Change: Artists of the Arab World*. Salwa Nashashibi, Laura Nader, and Etel Adnan, eds. Washington, DC: The National Museum of Women in the Arts, pp. 1—36.

1995: Civilization and Its Negotiators. In *Understanding Disputes: The Politics of Law*. Pat Kaplan, ed. Oxford: Berg Publishers, pp. 39—63.

1996: Review essay (with M. Ferme) on *Transplants, Innovation and Legal Tradition in the Horn of Africa*, E. Grande, ed. *American Journal of Comparative Law,* 45, December, pp. 209–213.

1998: Review of *Women of Lebanon-Interviews with Champions for Peace* by Nelda LaTeef. *Middle East Journal,* 52, no. 2, pp. 291-292.

1999: In a Woman's Looking Glass-Normative Blindness and Unresolved Human Rights Issues. Portuguese title: Em um espelho de mulher: cegieira normativa e questioes nâs– resolvidas de direitos humanos. *Horizontes Antropológicos,* no. 10, pp. 61–82. Special Issue on Cidada-nia e Diversidade Cultural.

2001: Breaking the Silence: Politics and Professional Autonomy. *Anthropological Quarterly* (Special Section: Social Thought and Com-mentary), 75, no. 1, pp. 161–169.

2003: Iraq and Democracy. *Anthropological Quarterly,* 76, no. 3, pp. 479–483.

2006: Naturalizing Difference and Models of Co-existence. In *Racism in Metropolitan Areas.* R. Pinxten and E. Preckler, eds. New York: Berghahn Publishers, pp. 173–182.

2006: Orientalisme, Occidentalisme et contrôle des femmes. In Revue internationale francophone du sexisme et racisme: le cas francais. *Nouvelles Questions Feministes* 25, no. 1, pp. 12–24.

2008: Review of *An Invitation to Laughter: A Lebanese Anthropologist in the Arab World* by Fuad I. Khouri. *American Anthropologist,* 110, no. 4, pp. 262-263.

2009: What the Rest Think of the West-Legal Dimensions. *Hastings International and Comparative Law Review,* 32. no. 2, pp. 765–777. Also

available at Global Jurist: vol. 9. ISS.1 (Advances) Article 3, http://www .degruyter.com/view/j/ gj.2009.9.1/gj.2009.9.1.1289/gj.2009.9.1.1289 .xml.

2009: Law and the Frontiers of Illegalities. In *Law, Power, and Control*, A. Griffiths, K and F. von Benda-Beckmann, eds. New York: Berghahn Press. pp. 54–73.

2010: Side by Side-The Other is Not Mute. In *Edward Said: A Legacy of Emancipation and Representation*. A. Iskander and H. Ruston, eds. Berkeley: University of California Press, pp. 72–86.

2012: Rethinking Salvation Mentality and Counter-Terrorism. Paper published in the volume *Ten Years after 9/11: Rethinking Counter-terrorism. Transnational Law and Contemporary Problems*, Spring.